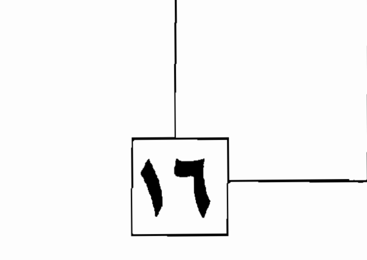
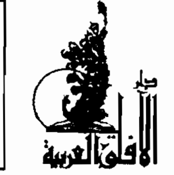
موسوعة العقيدة والأديان



١٦

الفكر المعاصر
في ضوء العقيدة الإسلامية

د. يحيى هاشم حسن فرغل



هاشم ، يحيى
الفكر المعاصر فى ضوء العقيدة الاسلامية
تأليف : د/ يحيى هاشم
ط1 – القاهرة : دار الآفاق العربية 2007
414 ص ، 24سم
تدمك : 4 – 214 – 344 – 977
1- علم الكلام
أ- العنوان
ديوى : 240
رقم الايداع : 13449 /2007

الطبعة الأولى
1428 هـ – 2007

دار الآفـــاق العربيـــة
نشر – توزيع – طباعة
55ش محمود طلعت من ش الطيران
مدينة نصر – القاهرة
تليفون : 22617339 تليفاكس : 22610164
EMIL: Daralafk@yahoo . com



موسوعة العقيدة والأديان



١٦

الفكر المعاصر

في ضوء العقيدة الإسلامية

د. يحيى هاشم حسن فرغل





بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

يقوم منهج الكتاب على النظر إلى الفكر المعاصر الذى يمس العقيدة الإسلامية طبقاً للاعتبارات التالية:

أولاً: أنـه لا يجـوز الاشتغـال فى هذا الموضوع بالمذاهب الدينية البحتة، أو الفرق المارقة، لأن خطة البحث تكفلت بذلك فى مواقع أخرى (الفرق وتاريخ الأديان).

كما أنه لا يجوز الاشتغال بالاتجاهات الفكرية المتوارية أو المنسحبة لأن هذا فضلاً عن كونه ترفاً: فإنه أسلوب خاطئ يؤدى إلى إحياء هذه الاتجاهات وإعطائها فرصة للذيوع لم تعد تحلم بها.

ثانياً: أنه من الأفضل – مواجهة الاتجاهات الفكرية المعاصرة وفقاً للقضايا الرئيسية التى يحتدم فيها الخلاف مع العقيدة الإسلامية، لا وفقاً لتصنيفات هذه الاتجاهات فى حد ذاتها، من حيث مالها من مدارس، وزعماء، وهموم، فهذا – أى هذا الذى نراه أفضل – أدعى إلى جر الخصم إلى قتال يدور وفقاً لـ "استراتيجيتنا"، وهو بعد ذلك أكثر اتفاقاً مع الهدف المطلوب من هذه الدراسة، إذ أن الهدف يتصل بالدفاع عن العقيدة الإسلامية بأكثر مما يتصل بالتفرغ لدراسة هذه الاتجاهات

ثالثاً: أن الفكر المعاصر الذى نتعرض له من حيث ماله من مساس بالعقيدة الإسلامية تتفق اتجاهاته – غالباً – فى نظرتها إلى المادة باعتبار أنها اصل الوجود.

رابعا: أن هذه الاتجاهات الفكرية المعاصرة إذ تلتقى جميعا تحت راية المادية فهى

تتفق جميعا فى ارتداء "مسوح العلم" والمقصود هنا بالطبع العلم التجريبى فى رؤيته المحدودة للوجود ومناهج البحث.

خامساً: يحاول الكتاب أن يسهم فى جهود علم الكلام المعاصر، مقتديا فى ذلك بالسلف الصالح من علماء الكلام الذين كانوا يدافعون بكل ما لديهم من قوة وأدوات عن عقائد الإسلام، وكانوا يقتحمون بنهج علمى مسائل العلم المادى، ويستفيدون بمسلمات الخصم.

وبالله التوفيق،،،

أ.د. يحيى هاشم حسن فرغل

المدخل

(١)

المقصود بالفكر المعاصر فى هذه الدراسة بخاصة: التيارات الفكرية التى تمس العقيدة الإسلامية بشىء من الخطر يهدد بالخروج من نطاقها إلى نطاق الإلحاد. ولابد لنا من هذا التخصيص: لأنه من غير الممكن أن نتناول التيارات الفكرية بالدراسة على وجه الإطلاق، لأن هذا يعنى دراسة تيارات الفكر الإنسانى فى جميع العصور وفى جميع الاتجاهات، وهذا أمر مستبعد بداهة، من هنا فإننا نجد أن التيارات الفكرية التى يمكن أن تهدد العقيدة الإسلامية تأتيها من ثلاث جهات:

الجهة الأولى:

ادعاء الاعتماد على العقل المستقل، وذلك عندما يسفر هذا الادعاء عن تقرير أمور تتعارض مع العقيدة الإسلامية: كالقول بقدم العالم وأن الله تعالى لا يعلم الجزئيات، وأن البعث لا يكون إلا بالروح... الخ..

الجهة الثانية:

أدعاء الاعتماد على الاتصال الروحى وذلك عندما يسفر هذا الادعاء عن تقرير أمور تتعارض مع العقيدة الإسلامية كذلك: كادعاء الألوهية وادعاء النبوة بعد محمد صلى الله عليه وسلم، وادعاء العلم بالغيب الذى لم يأت صريحا فى الكتاب أو السنة.

الجهة الثالثة:

ادعاء الاعتماد على "العلم" والمقصود بالعلم هنا العلم التجريبى وفقا

للمصطلح الحديث، وذلك عندما يسفر هذا الادعاء عن تقرير أمور تتعارض مع العقيدة الإسلامية أيضا: كالقول بإنكار الغيبيات والقول بكفاية العلم والاستغناء به عن الوحي فى المعرفة والقيم.

ومن الواضح أن التيارات الفكرية التى تأتى من الجهة الأولى لا تتصف بالمعاصرة وإن كان لها وجود فى الفكر المعاصر، لأن منبعها قديم، فقد ظهرت هذه التيارات منذ أن اصطدم الدين بالفلسفة، وهى تيارات موجودة فى الفلسفة اليونانية وما يسمى بالفلسفة الإسلامية عند الفارابى وابن سينا وغيرها. والمجال لدراستها مفتوح فى دراسة الفلسفة بأنواعها المختلفة، وإذن فمثل هذه التيارات مستبعدة منهجيا من هذه الدراسة.

ومن الواضح أيضا أن التيارات الفكرية التى تأتى من الجهة الثانية – أدعاء الاعتماد على الاتصال الروحى – لا تتصف بالمعاصرة وإن كان لها وجود فى التيارات المعاصرة، لأن منبعها قديم، فقد ظهر هذا الادعاء الكاذب فى نفس الوقت الذى ظهر فيه الادعاء الصادق، وهى تيارات موجودة فى تاريخ الإسلام ابتداء من مسيلمه الكذاب إلى الحاكم بأمر الله، إلى بعض المذاهب الصوفية الزائغة، إلى البابية والبهائية فى العصر الحديث. والمجال لدراسة هذه التيارات مفتوح فى دراسة الملل والنحل والفرق والأديان، وإذن فمثل هذه التيارات ينبغى أن تستبعد منهجيا من هذه الدراسة.

يبقى لدينا بعد ما تقدم: الجهة الثالثة وهى التيارات التى تأتى من أدعاء الاعتماد على "العلم التجريبى" فى الأمثلة التى نذكرها فيما يلى، ذلك لأنه يمكننا أن نقول إن هذه التيارات نبعت فى عصرنا الحاضر، عصر "العلم"، و"فلسفة العلم"، إذ من الواضح أن التيارات الفكرية المعادية للدين فى الحضارة اليونانية، أو الإسلامية، أو فى أوربا فى العصور الوسطى، لم يكن لها نصيب من ادعاء الاستناد إلى "العلم التجريبى"، لسبب بسيط هو أن العلم التجريبى فى تلك العصور لم يكن له صوت يذكر، أما فى عصرنا الحاضر عصر "العلمانية" أو بعبارة أخرى عصر استبعاد الدين

من مجال العلم والسياسة والأخلاق، فقد تولى رعاية النشاط العلمى فيه وتأصيله واستنباط نتائجه مفكرون علمانيون أو مفكرون ملحدون، وهذا هو الأمر الذى سمح بظهور هذا النوع من التيارات الفكرية المعادية للدين والتى تدعى الاستناد إلى العلم التجريبى أو فلسفة العلم، ومن هنا نقول إن هذه التيارات هى التى تستحق وصف المعاصرة، وأن هذه الدراسة ينبغى أن تتجه إلى هذه التيارات.

وخلاصة القول: أن التيارات الفكرية المعاصرة، التى نخصص لها هذه الدراسة، ليست هى التيارات التى نجدها فى أدعاء الاستناد إلى العقل أو فى ادعاء الاستناد إلى الوحى، وإنما هى تلك التى نجدها فى ادعاء الاستناد إلى "العلم التجريبى" وهى بعد ذلك التيارات الفكرية التى تؤدى إلى الالحاد.

(٢)

وكما أن مذاهب الإلحاد المعاصر ترتدى مسوح العلم.. فهى من ناحية أخرى تتفق غالباً فى نظرتها إلى المادة باعتبار أنها أصل الوجود.

وهروب بعض هذه المذاهب من التسمى باسم "المادية" منشؤه كما يقول الأستاذ جون سومرفيل[(١)]:

(إن مجرد تسمية إحدى الفلسفات لنفسها "بالمادية" يعتبر عادة فى نطاق حدودنا الثقافية أمراً يدعونا إلى النفور منها، وقفل الأبواب دونها، وإن كلمة "مادية" تستخدم فى العادة فى سياق الاتهام لا من أجل التصنيف فقط)، ثم يقول: (لهذا فهم يميلون إلى إطلاق اسم "التجريبية" و"الطبيعية" و"الإنسانية" و"الواقعية"، وما شابه ذلك على فلسفات كان من الأدق أن تسمى "مادية".)

والماركسية لم تختص باسم الفلسفة المادية المعاصرة إلا لأن (المفكرين السوفيت يحذون حذو ماركس وإنجلز فى مقت أى تحايل لتفادى استخدام كلمة "مادية" فأطلقوا عليها بجرأة كلمة "المادة").

---

(١) أنظر: فلسفة العشرين" ترجمة عثمان نوبه مجموعة الألف كتاب ص ٢٥٨.

ومن هنا أيضاً يمكننا أن نقول: إن بحثنا هذا يرد على أسس الاتجاهات المادية فى المذاهب المختلفة ولا ينصرف إلى بعض هذه الفلسفات دون بعض، وإنما يشملها جميعاً طالما أن تناولنا هو للثالوث المشترك بينها:

وهو الاستناد إلى العلم أولاً:

وإنكار الدين ثانيا.

والإيمان بالمادة ثالثا.

(٣)

لا يكاد يختلف مذهب من المذاهب فى أن للعقيدة الدور الأساسى فى حياة الإنسان، ولكننا نرى أن ما يحتاج إليه الإنسان ليس مطلق عقيدة، ولكن العقيدة الصحيحة فى الواقع ونفس الأمر.

ومن هنا فإنه من الخطأ التعبير عن العقيدة بالأيديولوجية نظرا لما يقصد بهذا المصطلح من قيام العقيدة بدور "التبرير" "لما يراد" لا التعبير عن حقيقة واقعية.

ونرى أن الخطر الداهم الذى تتعرض له مجتمعاتنا الإسلامية من استيراد العقائد الغريبة عنها لا ينحصر فى كونها أداة للسيطرة الأجنبية، وإنما يرجع فى الأساس إلى كونها عقائد باطلة موضوعيا.

ونحن نؤكد أنه من الخطأ الاتجاه إلى المزج بين "أيديولوجيات" متناقضة "ونرتب على ذلك ضرورة المحافظة على صفاء العقيدة الصحيحة التى اهتدى إليها مجتمعنا منذ انتشر فيه ضياء الإسلام.

وفى مجال العقيدة الإسلامية لا مبرر للحديث عن "جمود الأيدلوجية" لأننا نرى أن العقيدة الصحيحة القائمة على هدى الإسلام، صالحة للإنسان فى كل زمان ومكان، وهى فى نفس الوقت لا تقوم بهذا الدور الأصيل إلا إذا احتفظت بأصالتها وصفائها ونقائها مهما توالت عليها الأزمان والدهور، ومن ثم فإن شعار الجمود الذى قد يطرح فى هذا المجال يصبح مضللا إلى أبعد الحدود.

وإذن فنحن نرى أن ما يحتاج إليه الإنسان هو تشدده فى التمسك بأصالة عقيدته الصحيحة وصفائها، إذ أنه فى الصفاء وفى هذه الأصالة تكمن صلاحيتها للإنسان فى كل زمان ومكان، وللمجتمع فى أى طور من أطور نموه، ومن ثم فنحن لا نفترض احتمال وجود تعارض بين صالح الفرد أو الأمة ومشاكلها الحاضرة وبين العقيدة الصحيحة التى نشير إليها، وعلى ذلك فإنه كلما ظهر أن هناك تعارضا بينهما يكون المطلوب هو الرجوع إلى العقيدة فى منهلها الصافى الصحيح.

وهنا يقتضينا المقام أن نذكر كملة موجزة عن معنى "الدين". والمراد بتعريف الدين تعيين الخصائص التى لا يكون الدين دينا إلا بها.

والكلمة الأوربية التى تدل على ما تدل عليها كلمة دين عندنا هى Religion رلجيون المقتبسة من اللاتينية. وترجع الكلمة فى مبدأ اشتقاقها Religion إلى معنى الربط، الشامل لربط الناس ببعض الأعمال، وربط الناس بعضهم ببعض، وربط الناس بالإلهية. وهى تفيد أيضا معنى الشعور بحق الإلهية فى الخشية والإجلال.

أما الكلمة الحديثة Religion فتدل على وجود نظام يؤلف بين جماعة من الناس بإقامة شعائر وعبادات معينة، وبالإيمان والاتصال بقوة روحانية أسمى من الناس، حالة أو مفارقة، متعددة، أو واحدة... تستحق الاحترام والخشوع.

كما تدل على الخضوع لقانون أو عادة أو عاطفة، لها علاقة بتلك القوة الغيبية.

ويرى كل من سبنسر وماكس موللر:

أن الدين مرادف لما – وراء العقل – فالدين نوع من الإدراك لما يفوت العلم، وينقطع دونه العقل.

ويرى برونتيير أن ما يميز الدين هو الأمور الخارقة للطبيعة.

ويرى أخرون أن الدين هو ربط الحياة الإنسانية برابطة تقوم بين الروح الإنسانى وروح غيبى له سلطانه على العالم كله. وذلك الروح الغيبى هو الله. وفى بعض

الأديان تقوم مقام هذه الروح... أرواح الأموات أو أرواح أخرى متعددة فى المراتب، لها قداستها ومناسكها واعتبارها الدينى وإن لم تكن آلهة بالمعنى الحقيقى.

ويرى دوركايم أن الأمور الدينية تنقسم بطبيعتها إلى قسمين أصليين:

عقائد وعبادات:

والعقائد الدينية تقسم الأشياء إلى مرتبتين:

مقدسة وغير مقدسة.

وعلى ذلك فالعقائد الدينية تتعلق بالأمور المقدسة وعلاقاتها ببعضها وعلاقاتها بالأمور غير المقدسة.

أما العبادات فهى تنظيم للسلوك الإنسانى بإزاء الأمور المقدسة.

ويضيف دوركايم إلى الدين خاصة أخرى تفرق بين الدين والسحر فى نظره:

تلك هى ما للدين من الصبغة الاجتماعية الملازمة.

ويرى الأستاذ لالاند أنه لا تناقض من جهة الشكل بين تعريف برونتير وبين دوركايم، لأن المقابلة بين المقدس وغير المقدس عند دوركايم تطابق المقابلة بين الطبيعى والخارق عند برونتير.

وليس يحتم عند لالاند أن تكون الأمور الدينية شأنا من شئون الجماعة.

وليس كل العلماء على رأى دور كايم فى ضرورة الفصل بين الدين والسحر إذ قد يختلطان فى بعض العقائد الساذجة.

على أن قيد الصبغة الاجتماعية لا يحقق لدوركايم ما أراده من التفرقة بين الدين والسحر، إذ أن السحر أيضا متصل بالجماعة وقائم على عقائدها.

أما كلمة "الدين" فى اللغة العربية:

فقد ذكرت المعاجم للفظ دين عشرين معنى، بعضه مولد وبعضه مجازى، وبعضه متداخل:

يرى الأصفهانى فى كتاب "المفردات فى غريب القرآن" أن الدين يدل أصالة على الطاعة والجزاء.

ويدل مجازا أو توليدا على الشريعة والملة.

ويرى النيسابورى فى تفسيره:

أن الدين يدل أصالة على الجزاء، ويدل مجازا على الطاعة، لعلاقة هى السببية. أو على الشريعة. وذلك الرأى منقول عن كليات أبى البقاء.

والشهرستانى فى الملل والنحل يرى:

أن الدين يدل أصالة على الطاعة والانقياد والجزاء والحساب، ويدل مجازا على المللة والشريعة.

والمستشرق ماكدونالد نقلا عما كتبه فى دائرة المعارف الإسلامية فى لفظ دين يرى أن للكلمة ثلاثة أصول مختلفة المعنى:

أ- أصل آرامى عبرى بمعنى حكم.

ب- أصل عربى بمعنى العادة.

جـ- أصل فارسى بمعنى الله.

وينكر فولرنس الأصل العربى للكلمة ويرى أنها مستمدة من اللغة الفارسية. وهذا رأى مستبعد لما ذكره ماكدونالد، ولما يجده الباحث من تفنن العرب فى اشتقاقها لهذه الكلمة وتعدد استعمالاتها مما لم تجر لهم به عادة فى الكلمات المعربة.

ويرى الشيخ مصطفى عبد الرازق فى بحثه العميق لهذه الكلمة والذى رجعنا إليه هنا أن الكلمة مأخوذة من اللفظ العربى "دين" -بفتح الدال – فهما من مادة واحدة.

وهما مصدران لفعل واحد.

وهما يستعملان للدلالة على شيء غير حاضر. وكانت لفظة "دين" أصلا، لأنها على وزن فعل – بفتح الفاء –، وفعل – بفتح الفاء – أكثر استعمالا فى العربية من فعل – بكسر الفاء –. ومع ذلك فإن هذا الرأى لا يمنع من أن تكون الكلمة مستعملة فى معان أخرى كثيرة كالطاعة وغيرها.

وأما استعمال كلمة "الدين" فى لغة القرآن: فقد ورد لفظ دين فى القرآن فى أكثر من ثمانين موضعا. وفى كليات أبى البقاء أنها جميعا بمعنى الحساب وهو رأى ضعيف، رجع عنه صاحبه.

ويفهم من كلام الراغب الأصفهانى أنها ترجع إلى ثلاثة معان: الطاعة، الجزاء، الملة.

ولا شك أن القرآن يستعمل الكلمة فى المعانى المعروفة عند العرب، وإذا كان العرب يستعملونها بمعنى الملة فهم يريدون بذلك الملل المعروفة لديهم. لكن ما هى الملل المعروفة عندهم؟

إن المرجع الصادق فى ذلك القرآن، وهنا آيات نستخلص منها الملل المعروفة التى سميت باسم الدين، وهى التى ينتسب إليها الجماعات الرئيسية الآتية:–

١ – المؤمنون.

٢ – اليهود.

٣ – النصارى.

٤ – الصابئة.

٥ – المجوس.

٦ – المشركون[1].

٧ – وأخرون مختلفون فمنهم:

---

(١) الآيات ٦٢ سورة، ٢، ٦٩ سورة ٥. ١٧ سورة ٢٢.

أ- من أنكر الخالق والبعث والإعادة وقال بالدهرية[1].

ب- ومنهم من أقر بالخالق وبالحدوث وأنكر البعث[2].

جـ- ومنهم من أقر بالخلق وبالحدوث وبنوع من البعث وأنكر الرسل وعبد الأصنام كوسطاء[3].

وأما المعنى الشرعى لكلمة دين فنذكر أن القرآن قرر فى الدين أصولا جعلت له معنى شرعيا خاصا.

١ - فهو لا يكون إلا وحيا من الله إلى أنبيائه[4].

٢- وهو واحد لا يختلف بين الأولين والآخرين[5] هو الإسلام.

يقول الشيخ محمد عبده فى تفسيره لجزء "عم" (الدين هاهنا هو خلوص السريرة للحق وقيام النفس بصالح العمل، وهو ما كان يدعو إليه صلى الله عليه وسلم وسائر إخوانه من الأنبياء.)

وأخيرا يأتى التعريف المشهور للدين فى لسان الشرع بأنه (وضع إلهى سائق لذوى العقول السليمة باختيارها المحمود إلى ما هو خير لهم بالذات.)

وهذا يعنى أن الوضع الإلهى لا يتعلق بالأحكام الشرعية فقط وإنما يدخل فيه كل ما يوحى به الله إلى رسله عليهم السلام من أمور الدنيا والآخرة.

كما يعنى إخراج كل ما يضعه الساسة والحكماء من تشريعات وأيديولوجيات.

---

(١) الآية ٢٤ سورة ٤٥.

(٢) الآية ٧٨ ، ٧٩ سورة ٣٦.

(٣) الآية ٣ سورة ٣٩.

(٤) أنظر ٣ سورة ١٣ والآية ٤٣ سورة ١٦ . والآيات ١٦٣، ١٦٥ سورة ٤ والآية ١٣ سورة ٤٢.

(٥) انظر كتاب الدين والوحى والإسلام للشيخ مصطفى عبد الرازق.

وهو يعنى سوق البشر باختيارهم إلى الخير بالذات، وهو السعادة الأبدية، والقرب من رب البرية.

ويمكن اختصار التعريف إلى ما ذكره البيجورى (إن الدين هو الأحكام التى وضعها الله، الباعثة للعباد إلى الخير الذاتى)[1].

ولكن نظرا لأن الخصم الذى نناقشه فى هذا المبحث "الإلحاد" يهاجم "الدين" باسم العلم، ودون أن يبرأ من اعتناق نوع من "الدين" الزائف، فقد رأينا أن نكشف عن هذا "التناقض" بين ما يتصف به، وبين ما يدعيه، ولذلك فإنه يصبح من الجائز لنا أن نقصد بالدين فى هذا الباب... المعنى العام، الذى لا يخص بالدين الصحيح وإنما يشمل أى نظام من المعتقدات تتوفر لها الخصائص التالية كلها أو بعضها:

أولا: أن تقوم على إيمان أولى.

ثانيا: أن تقوم على التسليم بوجود غيبى غير خاضع للإدراك الحسى المباشر أو غير المباشر.

ثالثا: الإيمان بأصل للكون يتصف بالقدم والخلود.

رابعا: وترجع إليه – أى إلى هذا الأصل – الأشياء فى طبيعتها وقوانين وجودها.

خامسا: انتظار الحياة المؤجلة التى يستكمل فيها ما نقص من هذه الحياة الحاضرة.

---

(١) انظر حاشية شيخ الإسلام – الشيخ إبراهيم البيجورى: تحفة المريد على جوهره التوحيد ص ١٤ طبعة بولاق.

الباب الأول

الفصل الأول

الإلحاد

الإلحاد: مفهومه وأهدافه.

الغزو الثقافي: أغراضه، ووسائله، ورد فعل الفكر الإسلامي إزاءه.

مفهوم الإلحاد:

إذا أردنا عبارة شديدة الاختصار لمفهوم الإلحاد قلنا هو: إنكار المعلوم من الدين بالضرورة.

وإذا أردنا شرحا لهذه العبارة قلنا: إن المعلوم بالضرورة بوجه عام، هو المعلوم الذى لا يحتاج فى إثباته إلى دليل. ومثاله فى الرياضيات: قولك: إن الواحد نصف الاثنين، فإذا قلت ذلك لصاحبك لم يقل لك: هات الدليل، ومثاله فى التربية الوطنية قولك: القاهرة عاصمة جمهورية مصر العربية، ومثاله فى السياسة الدولية: قولك: إن الاتحاد السوفيتى عضو فى مجلس الأمن.

وإذن فالمعلوم من الدين بالضرورة هو كل أمر لا نحتاج فى إثبات وجوده فى الدين إلى دليل، كقولك: إن الإسلام يدعو إلى الإيمان بالقرآن كتابا منزلا، وإلى الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم رسولا، أو كقولك: إن كلمة "قل" هى أول كلمة فى سورة الإخلاص. وأن الوقوف بعرفة ركن فى أعمال الحج.

وإذن فالإلحاد هو إنكار أمر موجود فى الدين لا نحتاج فى إثبات وجوده فيه إلى دليل، كبر هذا الأمر كالقول بوحدانية الله، أو صغر كالقول بغسل الوجه فى الوضوء، وذلك لأن إنكار أمر من هذه الأمور يصعد إلى مرتبه الكفر: لأنه يعنى تكذيب الله أو تكذيب رسوله، وهذا أقصى درجات الكفر.

ميادين الإلحاد

فى الفلسفات الحديثة والمعاصرة من جدلية مادية وبراجماتية ووضعية ووجودية، دعوات صريحة إلى الإلحاد.

وحول المنهج العلمى تنسج أوهام من الإلحاد باسم إنكار كل ما لا يخضع للتجربة وباسم التطور الذاتى وحتمية قوانين الطبيعة وعدم قابلية المادة للفناء.. الخ.

وفى التنظيم الاجتماعى سحابات من الإلحاد: حيث تقوم بعض الدعاوى فى هذا المجال على إنكار الدين واعتباره طورا متخلفا من أطوار التقدم الاجتماعى، أو إنكار دور – على الأقل – فى عملية التنظيم الاجتماعى، وقطع علاقته بالسياسة أو علاقته بالأخلاق.

وفى قضايا التشريع نزوع إلى الإلحاد: حيث يهاجم الدين فى نظرته إلى الرق وإلى تعدد الزوجات وإلى "قوامة الرجل على المرأة" وزيادة نصيبه على نصيبها فى الميراث وفى عقوباته التى يقررها فى جرائم السرقة والزنا والقتل.

وفى تدوين التاريخ تيارات من الإلحاد: حيث يقدم الدين على أن نتيجة لصراع الطبقات، ومظهر من مظاهر التطور الاقتصادى: يصنف فيه الصحابة إلى يمين ويسار، ويقدم فيه رسول الله على أنه رسول لقيمة من قيم التطور الاجتماعى كالحرية أو غيرها من القيم الإنسانية، وتقدم الأديان بعامة على أنها السبب الأصيل فيما حدث من الحروب على مر التاريخ.

وفى أساليب التربية نزوع إلى الإلحاد: فالفرائض الدينية تخضع للحرية الفردية، والحرية قيمة يعمل بها إزاء عدد من السلطات منها سلطة الدين، والتجربة أسلوب لتكوين الشخصية يمارس حتى بالنسبة للمحرمات. والترفيه عن النفس وتفريغ الكبت الجنسى بالاختلاط الخليع أصل من أصول التوجيه التربوى.

وفى فنون الأدب إشارات إلى الإلحاد: حيث توجه الاحتجاجات الصارخة ضد القدر، وتصور بعض الشخصيات الروائية وهى تبحث عن الله بحثا مضنيا فاشلاً، وحيث تقدم شخصيات رجال الدين والشخصيات العادية المتدينة فى صورة ممجوجة تثير التهكم والسخرية، وتقدم الأديان بعامة على أنها فشلت فى حل مشاكل الإنسان.

وفى بعض البحوث الإسلامية ذاتها تطلعات إلى الإلحاد: إذ ينكر دور السنة فى التشريع، ويقدم القصص القرانى على أنه نوع من الفن الروائى لا يعبر عن الواقع التاريخى، وتدرس القراءات على أنها نوع من الاجتهاد البشرى، وحيث تقوم الدعوة إلى إغفال النصوص المتعلقة بالجزيئات والاكتفاء بالمبادئ العامة التى يرضى عنها العقل ولا تختص بدين من الأديان.

وفى تكييف العلاقة بين الإسلام والأديان الكتابية تورط فى الإلحاد: حيث يسوى بينها جميعا فى الإيمان بالله. ويسوى بين الولى هنا والقديس هناك.

وفى ميدان العادات والأخلاق: يحاول البعض فى وسائل الاتصال الثقافى والجماهيرى أن يلفتوا النظر إلى مصدر للأخلاق الحميدة - كالصدق والوفاء والاتقان - فى غير الإسلام كالديانات المصرية القديمة، متناسين ما فى تلك الديانات من وثنية ممقوتة مرتبطة بأخلاقياتها.

هذه وتلك تيارات فكرية: تدعى غالبا الاستناد إلى العلم أو إلى المنهج العلمى. أما عن الأشخاص الذين تتمثل فيهم تلك التيارات فكثيراً ما نجد الذين تتمثل فيهم تلك التيارات خالصة حيث يأخذون حكمها خالصا.

لكن الصعوبة تكون فى كثيرين نجد فيهم خليطا عجيبا من الإيمان والإلحاد الذى تمثله واحدة من تلك التيارات.

وتقل الصعوبة فيمن يكون من هؤلاء عاميا أو شبه عامى أو نصف مثقف حيث ينبغى أن نرجح فى شأنه جانب الإسلام، ونعذره فى جهله ببعض ما فى هذه التيارات من تناقض مع الإسلام، وذلك إلى أن نبين له هذا التناقض.

ولكن المدهش حقا أن نجد فى بعض المستويات العليا من المثقفين جمعا بين ظاهرة من ظواهر الإيمان وبين فكرة من التيارات الإلحادية تلك أو غيرها.

وعلى سبيل المثال: نجد واحدا من هؤلاء يصلى ويقرأ القرآن فى موقف من غير مواقف الرياء أو المداهنة، لكنه فى مناقشة جادة يصرح بأن حديث القرآن عن الجنة ما هو إلا تعبير عما رآه محمد صلى الله عليه وسلم فى صباه من روضات الشام.

وأخر يصلى كذلك ويصرح بأن كثرة حديث القرآن عن موسى عليه الصلاة والسلام ما هو إلا تعبير عن حالة نفسية سيطرت على محمد صلى الله عليه وسلم إزاء موسى؟

وأخر يصلى أيضا ويصرح بأن الحضارة الإسلامية محكوم عليها بالفشل فى العصر الراهن لأنها حبيسة الكلمة "وبعبارة أخرى لأنها مقيدة" بالقرآن".....

هذه نماذج غريبة حقا، لأن أداءهم للصلاة ينتسب للإسلام. أما أفكارها تلك فهى إلحاد محض؟!

فكيف جمع هؤلاء بين الأمرين المتناقضين؟

وأى هذين الأمرين هو الذى يعبر عن حقيقتهم الداخلية؟

لست أميل هنا إلى الحل السهل الذى يدمغ هؤلاء بالنفاق فى ممارستهم لبعض مظاهر التدين بالإسلام، ولكنى أجزم بأنهم يجمعون فى ضمائرهم الممزقة بين النقائض، وأنهم ضحية عصر البلبلة الثقافية التى يمر بها المجتمع الإسلامى.

ضوابط الإلحاد:

إننا إذ نتعرض لبيان ضوابط الإلحاد التى تحدد لنا بعض الصور العملية أو التطبيقية لمفهومه الذى ذكرناه نود أن نحذر بادئ ذى بدء من التوسع فى الاتهام بالكفر.

لقد كان من أشد الأمور إثارة للأسى والأسف ما وجدناه فى تاريخ الفكر الدينى فى الحضارة الإسلامية من نزعة ملحة عارمة نحو تبادل الاتهام بالكفر[1] يقول الخياط من المعتزلة: ما علمنا فرقه من أهل الملة سلمت من الاتهام بالكفر: هذه الخوارج يكفر بعضها بعضا، وهذه الروافض يكفر بعضها بعضا، وهذه المرجئة

---

(١) الكفر لغة الستر، وأنما سمى جاحد ربه والمشرك به كافرين لأنهما سترا على نفسيهما نعم الله تعالى، وسترا طرق معرفته على الأغمار، والعرب تقول: كفرت المتاع فى الوعاء أى سترته فيه، وسمى النيل كافرا لأنه يستر كل شئ بظلمته، قال الشاعر: (فى ليلة كفر النجوم غمامها) وسميت الكفارة كذلك لأنها تغطى الأثم وتستره وسمى الحارث كافرا لأنه يستر البذور فى الأرض.

يكفر بعضها بعضا، وهذه أصناف المشبهة يكفر بعضها، وهذه المجبرة فرق مختلفة وبعضها يكفر بعضها... وهذه النوابت فرق مختلفة فى القرآن وبعضها يكفر بعضا.

والإمام الرازى يحكى قولا للعلماء يقضى بكفر المجسمة: "لما أنهم بإنكارهم وجود موجود لا يشار إليه قد أنكروا ذات الله وينقل البغدادى أن الشافعى أشار إلى بطلان صلاة من صلى خلف من يقول بخلق القرآن ونفى الرؤية.

وأن مالكا قال فى المعتزلة: زنادقة لا يستتابون بل يقتلون.

وإذا كان أبو حنيفة قد قرر أنه لا يكفر أحدا بذنب ولا يتهم بالكفر من يرميه به، وإنما يتهمه بالكذب، إلا أنه يضعنا أمام مبدأ دقيق حيث يقرر أن "من قال لا أعرف الكافر كافراً فهو مثله". ولكن التدقيق فى معنى عبارته يبعدنا عن مجال التنابز بالكفر إذا فهمنا المقصود من قوله "... الكافر..." أنه من يظهر كفره ظهوره بينا قاطعا.

وترجع هذه الموجات المتلاحقة المتراكبة من التنابز بالكفر إلى أسباب لم تأت فى منهج الإسلام كما جاء به الرسول ﷺ وإنما جاءت من تغلب النزعة الدنيوية أو الشخصية على هذه الموجات.

وقد نجد فى النزعة الدنيوية: أسبابا اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية(١).

وقد نجد فى النزعة الشخصية: اتخاذ منهج يجعل "النظرية" مقياسا للدين. فيحشره فيها وهو يتأبى عليها، بدلا من أن يجعل الدين مقياسا للنظرية إن كان هناك حاجة للنظرية.

وقد كان على هؤلاء وأولئك أن يحاربوا نزعاتهم وأن يعتصموا منها بتحذير الفكر الدينى تحذيرا صارما من تبادل الاتهام بالكفر، إذ يجعل الخطر ماثلا فوق رأس المدعى والمتهم جميعا، ففى الصحيحين قوله صلى الله عليه وسلم:

---

(١) انظر كتابنا "عوامل وأهداف نشأة علم الكلام فى الإسلام".

"إذا كفر الرجل أخاه – أو قال الرجل لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما" وقوله "لا يرمى رجل رجلا بالفسوق، ولا يرميه بالكفر إلا ارتدت عليه إن لم يكن صاحبه كذلك".

وقوله صلى الله عليه وسلم: "ثلاث من أصل الإيمان: الكف عمن قال لا إله إلا الله، لا نكفره بذنب ولا نخرجه من الإسلام بعمل، والجهاد ماض منذ بعثنى الله إلى أن يقاتل أخر أمتى الدجال، لا يبطله جور جائر ولا عدل عادل. والإيمان بالأقدار .. أخرجه أبو داود فى باب "الغزو فى أئمة الجور" من كتاب الجهاد.

يقول الدكتور محمد عبد الله دراز:

"إذا كان عدم تكفير المسلم معدودا من أصل الإيمان لزم أن يكون تكفيره كفرا. وبهذا نطقت أحاديث الصحيحين"[١].

ولست تجد واحة وسط هذا الهجير المهلك إلا فى ظل شجرة السنة.

إذ تجعل المسلم يحاسب نفسه حسابا قاسيا عسيرا قبل أن يوجه اتهاما بالكفر، إلا أن تقوم أمامه على ذلك – لا من النظرية، ولكن من السنة – دلالة قطعية.

ويحصر الإمام البياضى مواضع الإكفار كما يبينها الإمام حنيفة فتكون فى ثلاثة مواضع: نسبة النقص الصريح إلى الله تعالى، وإنكار ما علم من الدين بالضرورة، وتأويل ما علم قطعا كونه على ظاهره.

وهذه الأمور الثلاثة لا تخرج عن أوسطها، يقول الإمام الرازى:

"الكفر عبارة عن إنكار ما علم بالضرورة مجئ الرسول به، فعلى هذا لا نكفر أحدا من أهل القبلة، لأن كونهم منكرين لما جاء به الرسول غير معلوم ضرورة، بل نظرا".[٢]

---

(١) المختار من السنة ص ٣٢٣.

(٢) محصلة ص ١٧٥.

وأهل القبلة هم الذين أسلموا على النحو الذى قبله رسول الله صلى الله عليه وسلم فى إعلان الشهادتين، وأصله ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال" من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فهو المسلم، له ما لنا وعليه ما علينا"[1].

ومن التفصيل لهذا الإجمال... والذى نراه لا يخرج عنه، ما جاء فى العقائد العضدية بشروحها على النحو التالى: لا نكفر أحدا من أهل القبلة إلا إذا ارتكب واحدا من الأمور الآتية:-

١- نفى الصانع القادر المختار العليم.

علما بأن "الاختيار" الذى أثبته الفلاسفة ليس اختيارا عندنا، والاختيار عندنا، ما يصح معه الفعل والترك فلا يغنى وصف القادر عنه، إذ القادر قد يضطر إلى الفعل فيفعله بقدرته وليس مختارا، كذلك علم الله الذى تقول به الفلاسفة، لا يتعلق بالجزئيات وهذا غير ما جاء فى العقيدة الإسلامية.

٢- الشرك:

(أ) إما فى وجوب الوجود كالقائلين بالنور والظلمة.

(ب) وإما فى الخالقية كالقائلين بأن فاعل الخير النور، وفاعل الشر الظلمة. لكن لا يصح تكفير المعتزلة لقولهم بخلق العبد أفعال نفسه الاختيارية، لأن العبد ووسائله مخلوق لله. وقد سأل أبو القاسم الأنصارى وهو من أفاضل تلامذة إمام الحرمين عن تكفيرهم فقال:

لا يجوز تكفيرهم لأنهم نزهوه عما يشبه الظلم والقبح وما لا يليق بالحكمة، وسئل عن أهل الجبر فقال: لا يجوز تكفيرهم لأنهم عظموه حتى لا يكون لغيره قدرة وتأثير وإيجاد.

---

(١) انظر شرح الطحاوية لابن أبى العز صـ ٢٩.

(جـ) وإما فى المعبودية كعبدة الأصنام والكواكب والنار والطبيعة والبشر.

٣- وإنكار النبوة: كالبراهمة وأشباههم.

٤- وإنكار ما علم بالضرورة مجيء محمد صلى الله عليه وسلم به: كمن ينكر ركنا من الأركان الخمسة للإسلام، أو ينكر البعث الجسمانى.

٥- أو إنكار أمر مجمع عليه قطعا. كمن ينكر كون الصلوات المفروضة خمسا، أو ينكر عدد ركعات كل صلاة منها، أو ينكر كون كل صلاة منها تؤدى بقيام وركوع وسجود وجلوس على النحو المعروف.

٦- أو استحلال المحرمات بشروط ثلاثة:

(أ) أن يحصل الإجماع على تحريمها.

(ب) أن تكون حرمتها من ضروريات الدين: بحيث يستند الإجماع فيها على دليل قطعى. ويشتهر ذلك.

(جـ) أن يكون الشخص على علم بما تقدم.

وإنه لمن علامات الكفر الدالة على شئ مما تقدم: السجود للصنم، أو للشمس، واحتقار المصحف وإهانه الكعبة، وإكبار زعماء الكفر بما يرفعهم فوق منصب النبوة... من غير إكراه فى كل ما تقدم؛ وما جرى مجرى ذلك من علامات الكفر، وإن لم نعلم كفره باطنا.

وعلى هذا الأساس فهناك جماعات نحكم عليها بالابتداع فى الدين ولا نحكم عليها بالكفر.

١- كالقائلين بخلق القرآن بتأول.

٢- والقادحين فى أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم بما لا يكفرهم، وأما بما يوجب تكفيرهم فهم يكفرون.

٣- والقائلين بأن الله سبحانه وتعالى جسم بلا كيف، وأما المصرحون بالجسمية المثبتون للوازمها من غير تستر (بالبلكفة) فهم يكفرون.

٤- ومن قال أرى الله تعالى فى الدنيا وأكلمه شفاها، فللعلماء فيه آراء: والأصح أن يناقش: فإذا صرح بأنه يراه جسما تثبت له لوازم الأجسام من غير تستر بـ "بلا كيف"... وأنه يراه رؤية حقيقية فهو كافر.

وإذا صرح بأنه.. بناء على دعوى المكالمة مع الله.. ينزل منصب النبوة فهو كافر. وإذا تستر بـ "لا كيف" وأنها رؤية غير حقيقية، وأنه لا منصب نبوة فى هذه المكالمة، فلا نحكم بكفره، ويدخل فى حكم الابتداع فى الدين. "وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة فى النار".... والأصل فيه: أن فى تفكير المسلم خطرا عظيما.

قال الشيخ تقى الدين رحمه الله:

وهى روطة عظيمة وقع فيها خلق كثير من المتكلمين ومن المنسوبين إلى أهل السنة وأهل الحديث. ثم قال : والحق أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة إلا بإنكار متواتر من الشريعة على صاحبها أفضل الصلاة. فإنه حينئذ يكون مكذبا للشرع.

وعبر بعض أصحاب الأصول عن هذا بما معناه: من أنكر طريق إثبات الشرع: كمن أنكر ورود مسألة ما فى الكتاب، أو فى السنة أو فى السنة أو فى الإجماع، لم يكفر حتى يعرف، أما من أنكرها بعد الاعتراف بورودها فى طريق الشرع، فقد كفر[1].

درجات من الكفر لا تخرج من الملة:

يقول صلى الله عليه وسلم "سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر" متفق عليه، وقال صلى الله عليه وسلم "لا ترجعوا بعدى كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض" متفق عليه. وقال صلى الله عليه وسلم "أربع من كن فيه كان منافقا خالصا ومن كانت فيه خصلة منهن كان فيه خصلة من النفاق حتى يدعها: إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا عاهد غدر، وإذا خاصم فجر" متفق عليه. وقال صلى الله عليه وسلم "لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن،

---

(١) أنظر لذلك شرح الجلال الدوانى على العقاد العضدية، وحواشيها وأصول الدين للبغدادى، ج٢ ص ٢٨ وما بعدها. بتصرف.

ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن" وقال صلى الله عليه وسلم "بين المسلم والكافر ترك الصلاة" رواه مسلم. وقال "من أتى كاهنا فصدقه أو أتى امرأة فى دبرها فقد كفر بما أنزل على محمد" .وقال :من حلف بغير الله فقد كفر" رواه الحاكم، وقال "ثنتان فى أمتى هما بهم كفر، الطعن فى الأنساب والنياحة على الميت".

وفى تفسير ذلك كله ذهب أهل السنة باتفاق إلى أن مرتكب الكبيرة لا يكفر كفرا ينقل عن الملة بالكلية، إذ لو كان يكفر فى مثل هذه الذنوب كفراً ينقل عن الملة لكان حكمه القتل مرتدا فلا يقبل فى القاتل عفو ولى: ولا فى الزانى حد بالجلد، ولا فى السارق قطع ليد وهلم جرا.. وهذا القول معلوم بطلانه وفساده بالضرورة من دين الإسلام، وهم أمام هذه الأحاديث وما يماثلها طائفتان:

طائفة تقول بأن الإيمان تصديق وإقرار وعمل يزيد وينقص، فهؤلاء يقولون فيمن جاءت فيهم هذه الأحاديث وأمثالها: إن كفرهم مجازى غير حقيقى[1].

يقول ابن أبى العز شارح الطحاوية "تجتمع فى المؤمن ولاية الله من وجه وعداوة من وجه، كما قد يكون فيه كفر وإيمان وشرك وتوحيد، وتقوى وفجور، ونفاق وإيمان. وقال صلى الله عليه وسلم: "ثلاث من كن فيه كان منافقا خالصا ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها: إذا حدث كذب وإذا وعد أخلف، وإذا خاصم فجر" فالطاعات من شعب الإيمان، والمعاصى من شعب الكفر، وإن كان رأس الكفر الجحود، ورأس شعب الإيمان التصديق"

وإذن فهى كما قلنا درجات من الكفر لا تخرج من الملة.

والأجدر أن يقال:

مرتكب هذه الأمور إما أن يرتكبها مستحلا لها فقد أنكر معلوما من الدين بالضرورة، فيكون ما فعله كفرا صراحا وإما أن يرتكبها مقرا بحرمتها، فكفره

---

(١) انظر شرح الطحاوية ص ٢٢٥ – ٢٢٧.

باعتباره المآل، إن أصر على ارتكاب هذه الكبائر، وداوم عليها، فإن الآثام تتكاثر على قلب العبد مثل الحصير: عودا عودا، حتى يسود فيختم عليه، والرسول باعتبار منصبه فى الدعوة والتربية يعالج نفوس البشر ويلفت أنظارهم إلى ما يؤولون إليه.

طبيعة الإلحاد:

تتضح لنا طبيعة الإلحاد من النظر فى طبيعة التدين، وإذا كانت طبيعة التدين هى الاستقامة مع الفطرة لقوله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ ﴾ ....

وأن هذه الفطرة فى الإنسان مساوية لفطرة الله فى الكون لقوله تعالى: ﴿ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ ....

وأن هذه الفطرة ملزمة بالإسلام وحده؛ لقوله صلى الله عليه وسلم: "كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون أبواه هما اللذان يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه..."...

وإذا كان الإلحاد يتمرد – فى زعمه[1] – على الأديان بوجه عام:

فإن الإلحاد إذن يعنى الوقوع فى مأزق التناقض مع الفطرة الإنسانية خصوصا ومع الفطرة الكونية بوجه عام.

يقول أرنست رينان "إنه من الممكن أن يضمحل كل شىء نحبه، وأن تبطل حرية استعمال العقل والعلم والصناعة، ولكن يستحيل أن ينمحى التدين، بل سيبقى حجة ناطقة على بطلان المذهب المعادى – الإلحادى – الذى يريد أن يحصر الفكر الإنسانى فى المضايق الدنيئة للحياة الأرضية".

ويقول فيكتور فرانكل "إن الحاجة إلى التدين عنصر دفين فى النفس البشرية، وقد نستطيع أن نخفى على غيرنا شعورنا الدينى، ولكن إذا تعمدنا إخفاءه على عقولنا الواعية وحاولنا أن نساير الاتجاه العصرى فى اعتبار التدين والشوق إلى

---

(١) سنبين فى آخر هذا المبحث أنه ينسج ديانة وضعية.

التعبد من مخلفات العقائد التى ورثناها عن الماضى العتيق، وليست هناك حاجة جوهرية إليهما، لتعرضت نفوسنا لصراع داخلى عنيف، أشد خطرا على الأعصاب، والصحة النفسية والجسدية من كبت الغرائز..".

ويقول الأستاذ عباس العقاد "فى الطبع الإنسانى جوع إلى الدين كجوع المعدة إلى الطعام".

والأمر الذى نود أن نؤكده فى هذه الدراسة هو أن الإلحاد فى محاولته الانحراف بالفطرة الداعية إلى الدين الصحيح... لم يتمكن من "الخروج" على الفطرة الإنسانية بالكلية، ومن ثم تورط فى الانحراف بها إلى ديانة جديدة زائفة، وهذا هو الأمر الذى سوف نبينه عند الكلام عن الأهداف التى يستهدفها الإلحاد المعاصر.

وخلاصة القول فى طبيعة الإلحاد - المعاصر - أنه محاولة فاشلة للخروج على الفطرة أدت إلى الانحراف بها.

بواعث الإلحاد:

هناك بواعث كثيرة للإلحاد.

ربما نقول الباعث إليه يتصل برغبة الإنسان فى الانكباب على شهواته حيث يجد فى الدين رادعا له عن ذلك.

وربما نقول إن الباعث إليه يتصل بالرغبة فى الوصول إلى موضع السلطة فى شعب يمثل فيه الدين عنصرا قويا من عناصر المقاومة لهذه الرغبة وربما تقول إن الباعث فيه يتصل بالرغبة فى التخلص من بعض المؤسسات الدينية كالكنيسة أو ما يشابهها.

وربما نقول إن الباعث إليه يتصل بالرغبة فى زعامة فكرية جديدة يحول الدين الصحيح دون ظهورها.

وهذه البواعث كلها قائمة، وقد يبدو لبعض الباحثين بواعث أخرى أكثر تنوعا وأدق تفصيلا.. ولكن الباعث الأساسى فى رأيى الذى ينبغى إظهاره فى هذا المقام

يتضح لنا من النظر فى جوهر الدين. وليس من المبالغة فى شىء أن نقول إن جوهر الدين هو التسليم لله، وبعبارة أخرى "الاتباع" لله. وبعبارة أكثر وضوحا نقول: إن منشأ الدين يأتى كعناية إلهية بالإنسان إزاء شعوره بجهله بطبيعة الوجود وبدايته، وموقع الإنسان فى هذا الوجود، وكجواب إلهى على شوق الإنسان وتطلعه لإزاحة هذا الجهل، وهنا يأتى الدين: يتلقى فيه الإنسان الجواب على تساؤله وتطلعه، ويتبع الإنسان فيه ما يتلقاه عن الوحى.

إن الإنسان بقصوره العقلى يجهل أصول المشكلات التى يواجهها:

مشكلة الوجود: بدايته ونهايته وغايته، مشكلة المعرفة: إمكانها، وطبيعتها وأدواتها، مشكلة القيم: الحق والباطل والخير والشر، والنفع والضر والشقاء والسعادة، وهو مع هذا الجهل يتطلع فى شوق عارم إلى معرفة الحقيقة التى يجهلها.

وعند هذه النقطة يفترق الحال بين المؤمن المتدين بدين الله، وبين الملحد (المتدين – رغم أنفه – بدين وضعى).

فالمتدين بدين الله يتلقى المعرفة والتوجيه من الله مسلما به، متبعا له.

والملحد لا يرضى بهذا التلقى، والاتباع، وإنما يبتدع المعرفة والتوجيه، ويحاول أن يصل إليها بنفسه – مع قصوره – أو أن يصل إليها من غير طريق الله.

وخلاصة القول فى بواعث الإيمان بالله: إنها شعور بالجهل إزاء المشاكل الكبرى، وتطلع إلى حلها، واتباع الحل الذى يأتى من الوحى الصحيح.

وفى المقابل فإن خلاصة القول فى بواعث الإلحاد: أنها شعور بالجهل إزاء المشاكل الكبرى، وتطلع إلى حلها، وابتداع الحل من مصدر غير الوحى الصحيح.

وإذن فمركز الدائرة فى التفرقة بين الإيمان بالله ورسوله وبين الإلحاد هو عنصر الاتباع لله ورسوله نجده فى جانب الإيمان، وعنصر الابتداع والغرور والاستقلال الكاذب وبعبارة أدق الاتباع لغير الله... نجده فى جانب الإلحاد.

أهداف الإلحاد:

من الناحية السلبية تتخلص أهداف الإلحاد فى أمرين:

١- إنكار الإيمان بالله سبحانه وتعالى.

٢- إنكار الإيمان برسوله صلى الله عليه وسلم.

أما من الناحية الوجودية فتتلخص أهدافه فى:

نصب أديان وضعية مستمدة من الإنسان لا من الوحى. وهذا ما كشف عن القرآن الكريم فى قوله تعالى: ﴿ أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَـٰهَهُۥ هَوَىٰهُ ﴾ وقوله تعالى: ﴿ وَٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ ءَالِهَةً لَّعَلَّهُمْ يُنصَرُونَ ﴿٧٤﴾ لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَهُمْ وَهُمْ لَهُمْ جُندٌ مُّحْضَرُونَ ﴾ .

وتتوافر لهذه الأديان الوضعية (الإلحادية) الخصائص الرئيسية التى للدين بصفة عامة، والتى أنكر الإلحاد الدين من أجلها، وهذا يعنى أن الإلحاد المعاصر – وهو يهاجم الدين لم يفعل إلا أن وقع فى التناقض، واستبدل دينا بدين.

استبدل بالدين الصادر من الوحى (من الله الحق) دينا صادرا من الإنسان. وهذا فى حد ذاته كاف فى نقض الإلحاد المعاصر لأن فيه فضحا للكذب والدجل والتناقض الذى ينطوى عليه موقفه من إنكار الدين.

وسائل الإلحاد: الغزو الثقافى:

لا شك أن للإلحاد وسائله الكثيرة، فهو باعتباره عملا شيطانيا له فى نفس الإنسان مداخل الشيطان، وهو باعتباره فعلا إنسانيا له فى نفس الإنسان غرور الإنسان وطغيان الإنسان ﴿ كَلَّآ إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَيَطْغَىٰٓ ﴿٦﴾ أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ ﴾ .

ولكننا فى هذه الدراسة بصدد إلقاء الضوء على الوسائل "العصرية" فى: "الغزو الثقافى".

الغزو الثقافى اليوم ينفذ من خلال الأبواب الحديدية المغلقة، ويتسلق من فوق الأسوار الصلبة الشاهقة، ويمر من تحت أنظار الرقباء، ويتساقط مع موجات الكهرباء.

وهو مع ذلك يتحرك وفق مخططات مدروسة، يعمل فيها: العسكريون والعلماء، والساسة، والاقتصاديون، والمنظرون، والإعلاميون، ورجال الدين. وتخدمها أحدث أجهزة الاتصال، وتستغلها أعتى القوى الدولية. والغزو الثفافى اليوم يمثل قوة شديدة الخطر لم يبلغها على هذا النحو على مدار التاريخ.

والذين لا يدركون هذه الخطورة الاستثنائية يعرضون أنفسهم لخطر الإبادة: جسديا ومعنويا.

والحضارة الأوربية المعاصرة تملك أدوات هذا الغزو، كما تملك فلسفته وأهدافه.

والغزو الثقافى يتوجه أول ما يتوجه إلى العقيدة: ليزيفها، أو ينقص منها، أو يزيد عليها، أو يبدلها، أو يعيد تركيبها.

ثم يتوجه إلى العبادة: ليسخفها، أو يهون من شأنها، أو يقلل من تأثيرها، أو يضيف إليها، أو يساوى بينها وبين عبادات مبتدعة.

ثم يتوجه إلى منظومة القيم: ليلغى بعضها، ويفرغ بعضها من محتواه، ويزرع فى بعضها محتوى جديدا، ويعيد ترتيب أولوياتها.

ثم يتوجه إلى العادات والتقاليد: فى أسلوب الفرح، وفى أسلوب الحزن، وفى أسلوب الرضا، وفى أسلوب الغضب، وفى شكل الزى، وفى طريقة الحديث، وفى عادات الأكل، والنوم والتزاور.. الخ.

إنه بعبارة حاسمة: يقتحم الشخصية.. شخصية الفرد، وشخصية المجتمع.

أثر الغزو الثقافى:

وهنا يظهر "أثر الغزو الثقافى" فهو مع كونه وسيلة من الوسائل التى يلجأ إليها

دعاة الإلحاد بوجه خاص له أثره الخاص: إنه اقتحام للشخصية: وهو اقتحام يستهدف تغيير هذه الشخصية لحساب الثقافة الغازية، والنتيجة التى يسفر عنها هذا التغيير: إما عبودية، وإما ضياع: عبودية النموذج الثقافى القديم للنموذج الثقافى الجديد، أو ضياع النموذج الثقافى القديم بوجه عام، والشىء المستحيل هو أن ينقلب النموذج القديم إلى نسخة من النموذج الجديد.

ذلك أشبه بمحاولتك تغيير بكر ليكون زيدا، فأولا يستحيل أن يكون بكر زيدا، وثانيا إما أن يصبح بكر ألعوبة فى يد زيد، وإما أن تتمزق شخصية بكر لتصبح فى حكم الضياع.

إن الأمر هنا يصبح كما يقول المفكر الإنجليزى ت. س. إليوت فى شأن المجتمع الأوروبى "إذا ذهبت المسيحية فستذهب كل ثقافتنا، وعندئذ يكون عليك أن تبدأ البداية المؤلمة من جديد، ولن تستطيع أن تلبس ثقافة جديدة جاهزة، يجب أن تنتظر حتى ينمو العشب ليغزو الضأن، ليعطى الصوف الذى ستصنع منه سترتك الجديدة، ويجب أن نمر بقرون كثيرة من الهمجية، ولن نعيش إذن لنرى الثقافة الجديدة؛ لا نحن ولا أحفاد أحفادنا، ولو عشنا لما سعد بها واحد منها"[(١)].

رد فعل الأمة الإسلامية على الغزو الثقافى:

والسؤال الآن: ماذا كان رد فعل الأمة الإسلامية على هذا الغزو؟

يمكننا أن نقول باختصار إن رد الفعل هذا تراوح بين درجات ثلاث:[(٢)]

(أ) الدرجة الأولى: يمكن أن نطلق عليها درجة "الانبهار" أو التشكيك، والمقصود بها أن كثيرين من الذين فتحوا أعينهم على ضوء هذا الغزو أصابهم "إعجاب الافتتان بحضارة الغزاة واعتقدوا أن لا بعث للأمة الإسلامية إلا بأن

---

(١) ملاحظات نحو تعريف الثقافة، ترجمة الدكتور شكرى محمد عياد نشر وزارة الثقافة والارشاد القومى.

(٢) أنظر كتاب "محاضرات فى الفكر والثقافة الإسلامية" للأستاذ الدكتور عنان زرزور.

تحذو حذو أوربا حذو النعل بالنعل، وهم لأنهم تلقنوا أن أوربا لم تنهض إلا "بالعلمانية" واستبعاد الدين من مجال التوجيه فى الحياة الدنيا، أو إسقاط الدين بالكلية اخذوا يبشرون بالعلمانية فى المجتمع الإسلامى ليمكن لهذا المجتمع – حسب ظنهم – أن يضع أقدامه على عتبات التقدم "الأوربى" وهم فى هذا كله يملكهم الشك فى صلاحية الإسلام للاستمرار.

(ب) الدرجة الثانية: يمكن أن نطلق عليها درجة "الدفاع" والمقصود بها أن كثيرين من المسلمين الذين ساءهم حال الأمة الإسلامية ولم يتخلصوا من الإعجاب الشديد بما عليه حضارة الغزاة، أخذوا يبحثون عوامل النهضة فى الحضارة الأوروبية، ويقررون أصولها فى الإسلام، دفاعا – فى ظنهم – عن الإسلام.

فإذا كانت الديمقراطية من هذه العوامل تحدثوا عن "الديمقراطية" الإسلامية "وإذا كانت الاشتراكية تحدثوا عن" الاشتراكية الإسلامية "وإذا كانت المساواة بين الرجل والمرأة تحدثوا عن" حقوق المرأة فى الإسلام "بل لقد بلغ الأمر ببعضهم أن تحدثوا عما يسمونه "علمانية الإسلام" وهم فى هذا كله يملكهم التوجه الأساسى إلى عناصر الثقافة الأوربية، ولكنهم يتماسكون فى موقفهم إزاء الثقافة الإسلامية فلا يفرطون فيها – شأن من فقدوا رءوسهم بالانبهار – ويظنون أنهم يدافعون عنها، ومع ذلك فهم لا يضعون الثقافة الإسلامية فى وضعها الصحيح، لأنهم بهذا المنهج يغتصبونها لحساب الثقافة الغازية، إذ يجعلون منها مرآة لها، ونمطا من أنماطها، ويقضون على اصالتها الذاتية:

(ج) درجة "الذاتية" أو البحث عن "الأصول" وهنا نجد طائفة من المفكرين الإسلاميين، الذين ساءهم حال الأمة الإسلامية ولم يأخذهم الإعجاب "الشديد" بحضارة الغزاة، وإنما نظروا إليها نظرة نقدية، فوجدوا فيها ما ينفع وما يضر، فتوجهوا إلى البحث عن أصول الثقافة الإسلامية باعتبارها الدافع الحقيقى للنهضة، ليكشفوا عنها الغبار، وليقدموها فى أصالتها الذاتية، وليجعلوها مقياسا يقيسون

عليه حضارة الغرب، فما كان متفقا من هذه الحضارة مع أصول الإسلام شجعوا على الأخذ به، وما كان منها غير متفق نهوا عنه، وهم بين هذا وذاك حريصون على إظهار حقيقة الإسلام ودوره فى بناء الحياة، رضى الغزاة عن ذلك أو سخطوا، وهنا نجد الحديث عن النظام السياسى فى الإسلام، وأنه نظام خاص يبرأ من الدكتاتورية والديمقراطية على السواء، والحديث عن النظام الاقتصادى فى الإسلام وأنه نظام خاص كذلك يبرأ من الإقطاع والرأسمالية والاحتكار والاشتراكية والشيوعية جميعا، والحديث عن العلاقة بين الدين والعلم وأنه فى الثقافة الإسلامية لا يتبع الدين العلم، بقدر ما أنه لا يتبع العلم رجال الدين.. الخ.

الفصل الثانى

العلاقة بين العلم والدين

نذهب إلى أن نقد التيارات الفكرية المعاصرة فى خصومتها مع الدين يتم ضمن نظرية شاملة: ترى أن هذه التيارات تنطلق جميعا من وجهة نظر معينة فى العلاقة بين الدين والعلم وتقدم رؤيتها من خلال معتقدات، ... فهى دين بوجه ما.

وترتكز مقاومة هذه التيارات – فى ضوء هذه النظرية – على تصحيح العلاقة بين الدين والعلم، وإبراز معتقدية الأسس تقوم عليها تلك التيارات، وضرب القواعد التى تنطلق منها.

ومن هنا تبرز أهمية دراسة العلاقة بين العلم والدين.

ونحن لا نعنى هنا بدراسة هذه العلاقة بسرد أدوارها التاريخية التى مرت بها فى الحضارات المختلفة، بقدر ما نعنى بدراسة وضعية هذه العلاقات فى نظر المفكرين المعاصرين.

وهنا يمكننا أن نصنف هذه الأنظار إلى ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول:

وهوي يرى ضرورة "الفصل" بينهما فصلا تاما. بحيث يكون لكل منهما مجاله الخاص، يقرر بحرية ما يشاء دون تدخل من الطرف الآخر على وجه الإطلاق. فهو فصل فى الوسائل والنتائج على السواء.

يقول أميل بوترو فى كتابه "العلم والدين":

"لقد ظن البعض فى نهاية القرن التاسع عشر أن المشكلة بين الدين والعلم حلت بوضعهما فى ثنائية حاسمة يصبح فيها كل منهما مطلقا على طريقته، ومتميزا عن صاحبه تميز الذكاء والعاطفة، أو تميز العقل والقلب.

واستنادا إلى هذه الثنائية لاح إمكان وجودهما معا فى صدر إنسان واحد، بحيث

يقومان جنبا إلى جنب، على أن يتفادى كل منهما بحث مبادئ الآخر ووسائله ونتائجه".

(أ) ويبدو أن هذا الاتجاه هو ما تحاوله المسيحية المعاصرة، إذ لا يرى المسيحى المعاصر بأسا فى التناقض بين ما يقرره العلم فى الجامعة، وبين ما تقرره المسيحية فى الكتاب المقدس.

فالأناجيل – على سبيل المثال – تقرر نسب المسيح على نحويين متناقضين تماما بين ما جاء فى إنجيل متى وإنجيل لوقا.

والعهد القديم من الكتاب المقدس – على سبيل المثال أيضا – يقرر ظهور الليل والنهار والصباح فى اليوم الأول قبل خلق الشمس والنجوم فى اليوم الرابع، وهذا ما يتعارض مع العلم.

وفيه أن خلق العالم يرجع إلى حوالى ستة آلاف عام لا أكثر وهذا يتعارض مع العلم كذلك.

وفيه أن الطوفان عندما حدث أكتسح المعمورة كلها وأنه حدث فى القرن الحادى والعشرين قبل الميلاد وهو عصر ظلت معه وبعده حضارات سابقة فى مصر وبابل دون مساس، وهذا يتعارض مع العلم أيضاً[1].

وهذه معارضات لا تحتمل الإنكار ولا تحتمل التوفيق.

وهنا كان لابد للاتجاه الدينى المسيحى من أن يلجأ إلى وضع العلاقة بين العلم والدين فى وضعية الفصل بينهما.

يذهب المسيحى إلى الكنيسة ليستمع فى هدوء تام إلى تلك الروايات المتعارضة مع العلم، كما يمارس عملية الاتحاد بجسد المسيح المرفوضة علميا.

ثم يخرج من الكنيسة ليقرر فى الجامعة أو فى المعمل أو فى مركز البحوث العلمية: أمورا تتعارض تماما مع ما استمع إليه هناك.

وقد لجأ إلى هذا الحل أيضا – الفصل التام بين العلم والدين – بعض المستغربين

---

(١) انظر دراسة الكتب المقدسة فى ضوء المعارف الحديثة لموريس بوكاى نشر دار المعارف ص ٤١ إلى ص ٤٧ ص ٥٣.

من المسلمين الذين اعتنقوا مذاهب الحادية – وضعية، أو وضعية منطقية أو مادية، أو ماركسية الخ – وعندما طعنوا فى السن، أو رجعوا إلى أوطانهم وجدوا صراعا داخليا لم يصل بهم إلى حد الاعتراف، بالإلحاد أمام أنفسهم أو أمام الناس، فباركوا هذا الحل ونادوا بالفصل، وتوزيع الاختصاص، وقالوا: نمارس الدين فى ساعة هى للوجدان، ونمارس العلم فى ساعة هى للعقل، أو كما يقول – بعضهم – جعلوا فى صدورهم بيتين، أو غرفتين، (أو قلبين؟؟)[1].

---

(١) "ما جعل الله لرجل من قلبين فى جوفه" ولاحظ أن هؤلاء المستغربين عندما فعلوا ذلك لم يفعلوا لمعارضة بين العلم والإسلام ولكن لمعارضة بين الإسلام وما اعتنقوه من مذاهب، ومن الأغاليط الشائعة أن هؤلاء يروجون للعلم على أساس أنه " يتجاوب مع "العقل" ويغذيه بينما الدين يخص العاطفة. وهم فى ذلك واهمون أو جاهلون بالتطور الذى صار إليه العلم: فالعلم يتصل بالمشاهدات والخبرات اليومية المباشرة ليستخرج منها مبادئ. أما العقل فهو يتصل بالبديهيات الجلية ليستخرج منها فلسفة.

يقول فيليب فرانك (وضع مبادئ نستطيع أن نستنبط منها تطبيقات وحقائق مشهودة هو ما نسميه اليوم "علما" والعلم لا يهتم كثيراً بما إذا كانت هذه المبادئ معقولة أم لا، فهذا أمر لا يعنى العالم كعالم، وفى كثير من الكتب الدراسية نجد ما ينص على أنه ليس من المهم اطلاقا أن تكون هذه المبادئ معقولة، وتذكر هذه الكتب أن مبادئ علوم القرن العشرين كالنسبية ونظرية الكم ليست معقولة على الإطلاق، ولكنها متناقضة فى ظاهرها ومشوشة. وعندما ظهرت مبادئ النسبية وميكانيكا الكم قال بعض الناس: ربما أمكن استنباط نتائج مفيدة من هذه المبادئ، ولكن المبادئ نفسها غامضة، بل هى فى ظاهرها متناقضة. أنها تخدم غرضا معينا إلا أنها ليست جلية، أننا لا نفهم النظريات كما نفهم الميكانيكا النيوتونية) فلسفة العلم ٣٣.

وما يزيد الأمر وضوحا فى الانفصال الذى يزداد يوما بعد يوم بين مجال التفكير العلمى والتفكير الفلسفى أو العقلى: ما يقوله فيليب فرانك: (كثير من المصطلحات التى كانت تستخدم من قبل فى لغة العلم لم يعد ممكنا أن تستخدم الآن، لأن المبادئ العلمية المعاصرة تستخدم الآن مصطلحات أكثر نأيا عن لغة الفطرة السليمة. فالتعبيرات من طراز "العقل" و"المادة" و"السبب" و"النتيجة" هى اليوم مجرد تعبيرات فطرة سليمة، وليس لها مكان فى البحث العلمى الدقيق.

وعلينا لكى ندرك هذا التطور أن تقارن بين فيزياء القرن العشرين، وسالفتها فى القرن الثامن عشر والتاسع عشر.

استخدمت الميكانيكا النيوتونية مصطلحات مثل "الكتلة" و"القوة و"الموضع" و"السرعة بمعنى يبدو قريبا – إلى حد ما – من استخداماتها فى الفطرة السليمة.

وفى نظرية انيشتاين للجاذبية نجد مصطلحات مثل (أحداثيات الحدث) أو (الجهود الممتدة الكمية) وهى مصطلحات تحتاج إلى سلسلة طويلة من التفسيرات لكى ترتبط بلغة الفطرة السليمة.

ونجد هذا الأمر أكثر صحة فى مصطلحات نظرية الكم مثل (الدالة الموجبة) و(مصفوفات الموضع)... الخ وقد تحدث انيشتاين فى محاضرة له فى اكسفورد عام ١٩٣٢ عن (الفجوة التى يتزايد اتساعها بين المفاهيم والقوانين الأساسية من ناحية والنتائج التى يجب أن نربطها بخبرتنا من ناحية أخرى وهى الفجوة التى تتسع باضطراد)=.

أما الإسلام فهو لا يقبل هذا الحل من ناحية، لأنه هو الإسلام الشامل كما سبق أن أوضحنا، ولأنه غير مضطر لشيء من ذلك من ناحية أخرى، لأنه كما يقول موريس بوكاى عن القرآن (إن القرآن لا يخلو فقط من متناقضات الرواية – وهى السمة البارزة فى مختلف صياغات الإنجيل – بل هو يظهر أيضا لكل من يشرع فى دراسته بموضوعية وعلى ضوء العلوم التوافق التام مع المعطيات العلمية)[1].

ونحن لا نشير إلى هذا التوافق الذى أشار إليه بوكاى باعتباره صياغة نموذجية للعلاقة بين العلم والدين، ولكن باعتباره دليلا على عدم اضطرار المسلم إلى وضعية (الفصل).

(ب) وبعد: فهل وضعية (الفصل) هذه مقبولة علميا أو مقبولة دينيا؟.

وللرد على هذا السؤال نقول بالنفى، على المستويين، العلمى والدينى.

أما العلمى فلأن البحث العلمى فى شخصية الإنسان ينتهى إلى كونها وحدة متداخلة متكاملة لا تستقر بغير التمازج والتوافق بين عناصرها المختلفة.

فليس فى مقدور إنسان أن ينشئ فى داخله قلبين، أو أن يعزل فى صدره بين حجرتين لتكون إحداهما مخزنا لقرارات تنكرها مخزونات الحجر الأخرى، وكما يقول أميل بوترو عن هذه الوضعية (إن المشكلة حلت بذلك فى عالم التصورات أما فى عالم الواقع فليس الأمر كذلك، إذ أين نجد فى الإنسان الحد الفاصل بين العقل والقلب؟ وأين نجد فى الطبيعة الحد الفاصل بين الأجسام والأرواح....)؟

إنه لا مفر تحت وضعية الفصل هذه من أن تصير شخصية الإنسان إلى أحد أمرين:

إما المرض والانحلال، وإما التوثب لغلبة أحد الجانبين للآخر، وهذا هو سر

= يقول هربرت دنجل: أننى عندما أؤكد على ضرورة تحرير الفلسفة العلمية من تطفل المفاهيم (المستساغة) (مفاهيم الفطرة السليمة) فإنى لا أفعل ذلك للحط من قيمة الفطرة السليمة وإنما لأن الخطر الأكبر إنما يكمن اليوم فى هذا التشويش) أنظر فلسفة العلم ص ٧٠ – ٧١هـ الهامش.

(١) دراسة الكتب المقدسة فى ضوء المعارف الحديثة لموريس بوكاى ص ٢٨٥.

الانفصال الذي يتغلغل فى شخصية الأوربى المعاصر، المتعرض لتيار العلم وتيار الدين، أو هو سر الانغلاق الذى يحتمى فيه بتيار ضد تيار آخر.

وأما على المستوى الدينى: فهذه الوضعية مرفوضة إسلاميا، لأن الإسلام هو الإسلام الشامل، هو الذى يحتوى الشخصية من جميع أقطارها، ولا يرضى لها بغير ذلك[1] وهكذا ينبغى أن يكون الدين.

الاتجاه الثانى:

الوضعية الثانية المقترحة لإرساء العلاقة بين العلم والدين: هى وضعية (التوفيق)[2] بينهما فى النتائج: وإن اختلفت الوسائل. ومن الواضح أن هذا الشعار: شعار التوفيق إنما يرفع فى ظل سيادة العلم، فهو يعنى أن يكون المرجع فى عملية التوفيق هذه إلى العلم لا إلى الدين، ومعنى هذا أن يعاد تفسير الدين أو نصوصه أو معطياته – عندما يبدو أنها تتعارض مع العلم – لكى تتفق مع مقررات العلم التى يستقل بتقريرها بحرية كاملة، دون وصاية من أحد.. وشرط هذا التوفيق أن يبدو النص الدينى متقبلا للتفسير الجديد، دون محاولة التخلص منه.

ويبدو أن هذا الاتجاه تمارسه المسيحية جزئيا عندما يكون هذا التوفيق ممكنا، كما يمارسه بعض الدعاة فى الإسلام وهو سهل عليهم، لما سبق أن قررناه عن خلو القرآن من التناقض مع العلم.

ونحن نقر هذا الاتجاه فى مجال الدعوة التى تستهدف الهداية، ولا نقره فى مجال تأصيل القضية: قضية صياغة العلاقة بين العلم والدين. ذلك لأنه فى مجال الدعوة يباح للداعية أن يؤثر فى المدعو بما يتيسر له من وسائل، إذ العبرة فى الوصول إلى هداية المدعو، وعندئذ للداعية أن يتوسل لذلك بالقدرة الشخصية، وله أن يتوسل لذلك بنوع من السلوك المحبب، وله أن يتوسل لذلك باعتماد المدعو لوسيلة

---

(١) انظر ما كتبناه عن "الإسلام الشامل" وانظر كتابنا (معالم شخصية المسلم).

(٢) نقول التوفيق، ولا نقول التوافق.

الفلسفة أو العقل، وله أن يتوسل لذلك باعتماد المدعو لوسيلة الوجدان، وله أن يتوسل لذلك باعتماد المدعو لوسيلة (العلم). الخ

إذ العبرة فى النهاية بجذب المدعو إلى ساحة النجاة، وأمن الإيمان، بالمقياس الذى يرتاح إليه.

أما فى مقياس النظر الأصولى فى وضعية العلاقة بين العلم والدين، فذلك الوضع – وضعية التوفيق – غير مقبول فى مقياس الفلسفة العلمية أو فى مقياس العقيدة الدينية على السواء..

(أ) أما أنه غير مقبول فى باب الفلسفة العلمية فذلك:

لأن العلم لا يقر بمشروعية استفادة الدين به، وهو يرى أن تصديقه لبعض حقائق الدين إنما يقع اتفاقا، أو على أحسن الفروض ظاهرة تفتقر إلى تفسير تجريبى، وهو على كل حال اتفاق لا قيمة له فى نظر المنهج العلمى.

ومن وجهة نظر المنهج العلمى، وكما يقول أحد فلاسفة الإلحاد المعاصرين (أرنست هيكل ١٨٤٠ – ١٩١٩): (الأديان تقوم على الوحى، والعلم لا يعرف إلا التجربة، ولا قيمة فى نظرة لأى فكرة إذا لم تكن تعبيرا مباشرا عن وقائع، أو نتيجة لاستنباط محدود قائم على القوانين الطبيعية).

وكما يقول أحد الفلاسفة المعاصرين (أميل بوترو): إن العلم أصبح يكفى نفسه فى نموه وتطوره، وإن أول سمة للروح العلمية من الآن فصاعدا هى عدم التسليم بأى مبدأ للبحث، وأى مصدر للمعرفة سوى التجربة، فالعلم يوضع فى نظر العالم كأنه أمر أولى مطلق، ومن العبث أن يطلب منه اتفاقه مع أى شىء...).

(وبالرغم من أن العلم الحديث يتسم بالتواضع، ويعترف بنسبية المعلومات التى يتوصل إليها ولا يدعى لها الصحة المطلقة إلا أن ذلك لا يعنى – فى مفهوم العلم التجريبى – أنه يعترف بأن خارج الميدان الذى يتحرك فيه العلم يوجد ميدان أخر يباح لأنظمة أخرى أن تعيش فيه، ولكنه على العكس من ذلك يعمل على أن

يمنع العقل البشرى من ارتياد أى ميدان ليس فى متناول العلم، لأنه إذا كان ثمة شىء لا يمكن أن يعرفه العلم فهذا الشئ من باب أولى لا يمكن أن يعرفه أى نظام آخر).

والعلم وفقا لإحساسه - المزيف - بالكفاية[1] التى يختص بها وحده فإنه حين يقول: إنى أعلم، فمعنى ذلك أن الشئ الذى يعلمه موجود بالنسبة للعقل البشرى، وحين يقول العلم: لا أعلم فهذا يعنى أن أحدا لن يدعى المعرفة.

وبناء على ذلك فإن العلم الحديث المتواضع العارف لحدوده ليس أكثر ملاءمة للدين، من العلم الدجماطيقى، فالدين من وجهة نظر العلم - فى الحالتين - ليس إلا مجموعة تصورات تعسفية. ولا يكفى - من وجهة نظر العلم - أن نتعلل بأن ما نتمسك به مما يتجاوز حدود العلم يمكن أن يأخذ مكانته باعتباره (اعتقادا) لأن (الاعتقاد) من وجهة النظر العلمية ليس له قيمة إلا إذا كان ثمرة ملاحظة وتجريب[2].

(ب) أما أن هذا الاتجاه - أعنى وضعية التوفيق على أساس العلم - غير مقبول دينيا:

فذلك لأن هذا التوفيق - وقد أشرنا إلى أنه يتم على أساس العلم - يلغى جوهرية الدين ويسقطه من منزلته.

ذلك لأن جوهر الدين يقوم فى كونه متبوعا لا تابعا، إنه كلمة الوحى، ولا يمكن أن تنتظر كلمة الوحى أو تتعطل أو تتحور تبعا لكلمة العلم مهما تكن درجته من الظن أو درجته من الظن أو درجته من اليقين.

والدين بغير وحى ليس دينا.

والدين بغير اتّباع ليس دينا.

---

(١) سوف نناقش قضية كفاية العلم فى الباب الرابع.

(٢) أنظر مزيدا من البحث فى هذا الموضع فى كتاب (العلم والدين) للفيلسوف الفرنسى المعاصر أميل بوترو. وأنظر ما كتبناه فى الباب الرابع عن عدم كفاية العلم فى مجال المعرفة، وعدم كفايته فى مجال القيم.

وعلى هذا فإن الدين ينكر هذه الوضعية المقترحة وضعية (التوفيق) بينه وبين العلم، وهى كما قلنا تقوم – عصريا – على سيادة كلمة العلم.

وقد يقول قائل: إن هذه التبعية ليست للعلم إلا لأنه حق، والدين لا يتعارض مع الحق[1].

وهنا نحيل مرة أخرى إلى المنهج إجمالا فنقول:

منهجيا من الذى يحق له أن يعلن أنه توصل إلى (الحق)؟

الوحى؟ أم جهد بشرى فى الفلسفة؟ أم جهد بشرى فى العلم؟

من الواضح أن (الدين) لا يمكن أن يتنازل عن سيادته المنهجية إلا بالتنازل عن كيانه وجوهره.

كما نود أن نفصل الكلام فى هذه المسألة بعض التفصيل من ناحية المسائل التى يتقدم بها العلم.

ومسائل العلم يمكن تصنيفها إلى ثلاثة مجموعات: (١) النظريات كنظرية النشوء والارتقاء (٢) والقوانين كقانون الجاذبية (٣) والوصف المباشر للوقائع مثل إحصائية لحركة المرور فى شارع أو ميدان، أو الكشف عن أطوار التكوين للجنين.

ومن الواضح أنه لا مجال لافتراض التعارض بين الدين الصحيح وبين الوصف المباشر للوقائع وذلك لسبب بسيط هو أن هذا الوصف لم يكن يوما – ولن يكون – ملكا للعلم على أى نحو من الأنحاء.

إنه مقدمة للدخول فى العلم: والعلم إنما يبدأ بوضع هذا الوصف فى نظرية أو قانون.

يقول فيليب فرانك فى كتابه فلسفة العلم:

---

(١) وهذا أشبه بما قاله ابن رشد فى فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال.

(إن مجرد تسجيل المشاهدات لا يزودنا إلا بنقاط (راقصة) وإن العلم لا يبدأ إلا إذا استطردنا من هذه الخبرات المستساغة (خبرات الفطرة السليمة) إلى الأنماط البسيطة للوصوف التى نسميها (نظريات)[1]. لنتخيل أننا أسقطنا جسما فى الهواء. وليكن مثلا قصاصه ورق خفيفة (مثل ورقة السيجارة) فماذا يحدث؟ إذا فعلنا ذلك مرات عديدة - مئات أو آلاف المرات - فسوف نلحظ أن تحرك الورقة يختلف فى كل مرة عن تحركها فى المرات الآخرى.

وتراكم هذه المشاهدات ليس علما.

وليست هذه هى الطريقة التى يعمل به الفيزيائى ما لم تكن فى مجال غير متقدم كثيرا حيث لا يكاد يعرف عنه أى شىء.

وإذا درسنا الفيزياء فسوف نعرف بعض المبادئ عن الحركة المنتظمة والحركة المتسارعة، والحركة الناشئة عن الجمع بين هاتين الحركتين. هذه خطط من خطط الوصف ويجب أن نبتدع هذه الخطط قبل أن نختبرها، لكن كيف السبيل إلى ابتداعها؟ هنا يتدخل الخيال البشرى. إنا نحاول أن نتخيل خطة بسيطة ولكن ما هو المعنى المقصود بالبساطة؟ إننا يجب أن نبتدع هذه الخطط قبل أن نختبرها، لكن كيف السبيل إلى ابتداعها؟ هنا يتدخل الخيال البشرى. إننا نحاول أن نتخيل خطة بسيطة ولكن ما هو المعنى المقصود بالبساطة؟ إننا يجب أن نحاول كل الخطط المختلفة التى يمكن تخيلها حتى نعثر على الخطة التى تصف لنا بالتقريب الحركة الحقيقة لقصاصة الورق الساقطة فى الهواء).

ثم يقول: (ويمكننا أن نستنبط من الخطة أشياء عديدة معينة ولكننا لا يمكننا أن نستنبط كل شئ)[2].

ويقول فيليب فرانك أيضا:

---

(١) انظر فلسفة العلم لفيليب فرانك ص ٢٣ وما بعدها.

(٢) فلسفة العلم ص ٢٤ - ٢٥.

(من المهم أن نتذكر دائما أن العلم ليس جمعا للحقائق. فليس هناك علم يبنى بهذه الطريقة. فإذا جمعنا نصوصا تبين الأيام التى يسقط فيها الجليد على لوس أنجلوس فهذا ليس علما، ولا يكون لدينا علم إلا إذا وضعنا مبادئ نستطيع أن نستنبط منها الأيام التى سوف يسقط فيها الجليد على لوس أنجلوس. وفوق ذلك إذا كانت المبادئ التى نضعها تبلغ من التعقيد حدا مثلما تبلغه الخبرة ذاتها فلن يكون ذلك اقتصادا ولن يكون علما بمعناه المحدد. إن عددا كبيرا من المبادئ يستوى مع مبدأ واحد شديد التعقيد..

إذا لم يكن هناك عدد صغير من المبادئ، إذا لم يكن هناك تبسيط فلن يكون هناك علم.

وإذا قال أمرؤ إنه لا يريد معادلات، وأن ما يريده هو مجرد الحقائق كلها، فإنه يكون ساعيا فقط إلى الخطوة التمهيدية للعلم، وليس إلى العلم نفسه[1].)

فإذا نحن استبعدنا الحقائق المفردة من مجال بحث العلاقة بين العلم والدين ينتقل بنا الكلام عن هذه العلاقة فى مجال النظريات والقوانين العلمية.

وهنا نعود لمناقشة القول بأن العلم يمثل (الحق).. لنحيل إلى ما تقرر فى الأوساط العلمية من أنه لا يقين فى العلم، وإنما ظنون وظنون، تقدم للتجربة، لتمتحن فيها، لتتعدل إلى ظنون أخرى لتقدم للتجربة، لتمتحن مرة أخرى، وهكذا بغير نهاية[2]، وهذه هى نقطة الضعف فى العلم، وهى سر الاستمرار والتقدم فيه أيضا.

إن الاتجاه الوضعى المعاصر يذهب إلى اعتبار القانون العلمى اختراعا وليس كشفا.

يقول فيليب فرانك:

(يبحث العالم عن صيغة يستطيع المرء أن يستنبط منها الوقائع المشاهدة ويتطلب

---

(١) فلسفة العلم لفيليب فرانك ص ٦٦ – ٦٧.

(٢) أنظر (مبحث حتمية القوانين الطبيعية) فى كتابنا هذا.

العثور عليها تصورا خلاقا من جانب العالم. وإذا أردنا أن نصف هذا العثور على الصيغة فإن هناك طريقتين لهذا الوصف:

فيمكننا أن نقول: إن هذه الصيغة من اختراع العالم، وأنه لم يكن لها وجود قبل أن يعثر عليها العالم. إننا نقارنها باختراع مثل اختراع التليفون الذى لم يكن موجودا قبل أن يخترعه (الكسندر جراهام بل) فالفرض أو الصيغة هى نتائج للتصور البشرى، هى نتاج لقدرة العالم على الاختراع. ويجب اختبارها بالتجربة الحسية.

ومع ذلك يمكن أن نقول: إن الصيغة كانت موجودة دائما ضمن الحقائق المتطورة، وقد اكتشفها العالم كما اكتشف كولومبس أمريكا، والعالم ليس مخترعا، إنه (يبصر) الصيغة (بفطرة الباطن)...

فالعالم يستخدم البصيرة فى اكتشاف الصيغة).

وهنا يأتى السؤال: أى الطريقتين نختار؟

يقول فيليب فرانك:

(تتفق الطريقة الأخيرة فى وصف نشاط العالم مع التقليد العظيم للفلسفة المدرسية "الكلاسيكية").

وهذه الفلسفة كانت – كما يقول هانزريشنباخ – (تعتقد بوجود بصيرة رؤية بواسطة العقل تناظر الرؤية بواسطة العين)[1].

أما الطريقة الأولى التى تصف العالم بأنه مخترع فهى كما يقول فيليب فرانك: (أقرب إلى خط الفلسفة الوضعية، والفلسفة الذرائعية).

ويقول: (يقول المحدثون من العلماء إن الفروض والصيغ من نتائج التخيل، وإنما تختبر بالتجربة والخطأ..)[2].

---

(١) هذا التماثل بين الرؤية بالعقل والرؤية بالعين هو الذى دعا الفلسفة إلى القول بأن البدهيات غنية عن البرهان، أنظر فلسفة العلم ص ٣٧.

(٢) فلسفة العلم ص ٣٤، ٣٥.

وسواء كان هذا أو ذلك فهى تتزحزح عن مرتبة اليقين

إن العلماء يصرحون اليوم بأن التجربة تعزز الفرض ولا تثبته، وإنه لا يوجد ما يسمى (التجربة الحاسمة).

يقول فيليب فرانك: (إن الفرض لا يمكن (إثباته) فالتجربة (تعزز) أحد الفروض، فإذا لم يجد شخص ما حافظته فى جيبه فإن ذلك يعزز الفرض بوجود لص بالمقربة، ولكنه لا يثبت هذا الفرض، فقد يكون هذا الشخص قد ترك حافظته فى بيته، ومن ثم فإن الحقيقة المشاهدة قد تعزز فرضا آخر بأنه نسيها. واية مشاهدة تعزز كثيرا من الفروض. والمشكلة هى أن تحدد درجة التعزيز المطلوبة، فالعلم يشبه قصة بوليسية. إن كل الحقائق قد تعزز فرضا معينا، ولكن الفرض الصحيح قد يكون مختلفا اختلافا كليا. ومع ذلك يجب أن نقر بأنه ليس لدينا معيار للحقيقة فى العلم غير هذا المعيار).

ويقول بيير دوهيم: (إن التجربة الحاسمة فى الفيزياء أمر مستحيل)[1]. ومن ذلك يتبين لنا أن ما يقدمه العلم من النظريات والقوانين لا يصل إلى مرتبة اليقين.

وهى – أى هذه النظريات والقوانين – ليس (الحق) الذى ترتعد أمامه الفرائص، ويتحدى الإيمان، أو يستولى عليه.

الاتجاه الثالث:

وهو يرى ضرورة المواجهة الموضوعية بين الدين والفلسفة العلمية المتخفية وراء العلم – ليكون لأحدهما الكلمة العليا.

وهنا يظهر تياران:

(أ) تيار إسلامى: يجعل الكلمة العليا للدين، وعندئذ فهو يعترف للعلم بوسائله، ولكنه (يستخدمها) لأهدافه العليا، ليصل منها إلى (نتائج) تتفق مع هذه الأهداف ولا تختلف معها.

---

(١) فلسفة العلم ص ٣٦، ص ٥٥.

وإذن فهى معركة بين (الفلسفة العلمية) والدين، ينبغى فى نظر هذا التيار أن تنتهى، لا بالقضاء على العلم، ولكن بإخضاعه للدين باعتباره خادما له، أو وسيلة من وسائله.

وإنك لتجد الأمر على هذا النحو – أى صيرورة العلم خادما للعقيدة – فى أشد البيئات تمسحا بشعار العلم، ففى مقال نشرته البرافدا فى عام ١٩٤٩ يقول رئيس أكاديمية العلوم فى الاتحاد السوفيتى س. أ. فاينلوف تحت عنوان (لينين والمسائل الفلسفية للفيزياء الحديثة):

(إن الفيزياء السوفيتية (!!) تبنى عملها على ما اعتنق العالم من المادية الديالكتيكية) وليس العكس، وفى مقال آخر نشرته مجلة أسبوعية إنجليزية (ناتشر) فى مايو ١٩٥٠ يقول أحد أعضاء هذه الأكاديمية (إننا أعلنا مرارا ولا نزال نعلن أن العلم هو علم حزبى طبقى).

ولسنا بحاجة إلى أن نؤكد أن هذه الوضعية هى السائدة فى الجانب الآخر من الحضارة الحديثة، إذ يقوم العلم بدوره كخادم للعقيدة السائدة: تلك التى تقوم على مفاهيم المتعة الحسية، والقوة المادية، وهى مفاهيم ورثتها الحضارة الأوربية الحديثة عن الحضارة الرومانية القديمة، وأكدتها أنظار الفلاسفة الذين قيض لهم السيطرة على العقل الحديث.

وهذا الاتجاه لا يفترق فى جوهره عن الدور الذى كان يمارسه رجال اللاهوت فى العصور الوسطى فى أوربا، وكما يقول الأستاذ إسماعيل مظهر فى مقدمته لترجمة كتاب "بين الدين والعلم" (قامت لدى اللاهوتيين فكرة ثابتة فى أن العلم لا يصح أن يبشر فيه بأقل مخالفة لما جاءت به الأسفار المقدسة والمتون).

هكذا الأمر فى جميع الحضارات والعصور: يحتل العلم مكانته تحت توجيه الدين، والفرق بين حضارة وأخرى، وبين عصر وآخر إنما يأتى من طبيعة الإيمان الذى تعتنقه الحضارة أو يعتنقه العصر، وإنه فى ظل العقيدة الإسلامية لم يجد العلم

نفسه فى حالة حصار أو إحباط، وإنما كان الأمر على العكس من ذلك، وجد العلم نفسه - والعقل أيضا - محررا من أغلال النظم المزيفة الصادرة عن غير الله تعالى، مالكا الأمان فى رحاب النظام الإلهى، ومن ثم كان من الطبيعى أن تأخذ النزعة العلمية فى الحضارة الإسلامية أعلى مقام أخذته فى التاريخ. ولسنا نريد أن نكتب فى هذا المقام كلاما مكررا عن أستاذية الحضارة الإسلامية للمنهج التجريبى الذى قامت عليه الحضارة الحديثة، فهذا ما شهد به المؤرخون جميعا، ولكنى أكتب لأنبه إلى تحديد وضعية العلاقة بين كل منهما، لأنه بدون هذا التحديد سندخل فى متاهات محيرة ومهاو مدمرة، لا تقل خطورة عن الظن بحتمية التعارض بينهما.

وكما أوضحنا فإن هذه الوضعية لا يمكن أن تقوم على الفصل بينهما - كما هو الأمر فى التاريخ القديم والحديث على السواء - كما لا يمكن أن تقوم على فكرة التكامل لأن هذا التكامل مرفوض إسلاميا، بقدر ما هو مرفوض واقعيا.

إنه لابد من أن يقوم العلم بدوره المقدور له دائما: تابعا للدين.

وإذا كنا قد اثبتنا ذلك من الناحية التاريخية فإن إثباته من الناحية النظرية لا يقل أهمية؛ ذلك أن العلم لا يمكنه أن يمارس دوره إلا فى ظل مجموعة من القيم تقوده فى الطريق، وكما يقول الاستاذ فانيفاربوش الرئيس الفخرى لمعهد ما ساشوستش للتكنولوجيا (الذى يتبع العلم اتباعا أعمى ولا يتبع إلا العلم يصل إلى سد لا يستطيع أن يتجاوزه ببصره) ويكفى أن نضرب هنا مثلا لحالة قد يظن أنها خالصة للعلم، تلك هى إذا ما أردت من أحد العلماء أن يصمم لك طائرة، إن الأمر فى هذه الحالة لا يمكن الخطو إليه خطوة واحدة إلا فى ظل مجموعة من القيم، وذلك أنه لو استعمل العالم - مثلا - مادة ثقيلة أكثر مما يجب لكان مخطئا، لما يؤدى إليه ذلك من عجز الطائرة عن التحليق، لكننا فى هذه الحالة نكون قد استنجدنا بحكم قيمى، يوضح لنا أهمية (التحليق)، وكذلك الأمر فى تعلقه بجوانب أخرى من هذه العملية حيث نستند إلى مجموعة من القيم الأخرى التى توضح الغاية المرجوة من صنع الطائرة، وقد تتضارب الغايات التى يهدف المرء إليها فيحاول صنع طائرة صالحة

للعمل بأدنى تكلفة ممكنة، أو طائرة تستطيع التحليق إلى أعلى ارتفاع ممكن، أو قد تكون الغاية هى السرعة القصوى، أو المتانة القصوى، أو السلامة القصوى، ومن المحتمل أن تكون الأهداف المتباينة مما لا يمكن تحقيقه إلا بوسائل متباينة، لذلك فسلوك العالم يتوقف فى النهاية على تقرير الهدف الذى نقدمه له وتقرير هذا الهدف يتوقف على تقرير القيمة التى نعتنقها.

وكما يقول أحد فلاسفة العلم: إنك إذا سألت عالما عن الطريق الواجب عليك أن تسلكه لكان جوابه الوحيد الذى يمكنه الإدلاء به هو (هذا يتوقف إلى حد بعيد على المكان الذى تقصده).

وإذا كان ذلك يبين لنا أنه لابد من أن يعمل العلم فى ظل مجموعة من القيم السائدة ، فإنه ينبغى أن يكون من الواضح أننا إن لم نبادر إلى تنمية هذه القيم وتصحيحها بوصاية العقيدة والإيمان، فإن العلم يصبح أداة طيعة للقيم المنهارة المدمرة.

وتتضح خطورة هذه القضية أكثر ما تتضح فى ظل التقدم الهائل الذى أحرزه العلم الحديث. ولقد كان الفيلسوف الفرنسى المعاصر هنرى برجسون على حق حينما قال (يتطلب جسدنا المتوسع – بفعل التقدم العلمى الحديث – زيادة فى الروح...) وكما يقول العالم الفيزيائى المعاصر الشهير لويس دى برولى (على قدر ما تتزايد الوسائل التى أودعها العلم والتقدم الصناعى تحت أيدينا للعمل وبالتالى للتدمير فإن الخراب الذى نستطيعه يصبح مداه أعظم اتساعا، والجراح التى تتولد عن ذلك لا تشفى سريعا).

ويكفى أن نشير هنا إلى إمكانية واحدة رهيبة يشير إليها العالم الشهير تلك هى أنه منذ أكثر من نصف قرن يستخدم الفوضويون القنابل على نطاق واسع ويلقونها على الناس فى الأماكن العامة، أما الآن فان العصابات الدولية أصبحت قريبة من تصنيع القنبلة الذرية.

(فكيف يكون الأمر لو نجح الفوضويون الجدد فى استخدامها فى تهديد مدن بأسرها...).

هنا نمسك بتلابيب المأساة وجوهرها الحقيقى. (إن كل زيادة فى قوة التأثير – يقدمها العلم –تزيد حتما القدرة على الإضرار وكلما زادت قدرتنا على الغوث والإعانة زادت قدرتنا على الإساءة ونشر الدمار).

هنا يصبح لمشكلة القيم مغزى أعظم مما كان لها فى أى عصر من العصور. بل إن خطر هذه المشكلة – مشكلة – القيم – يعود ليؤثر فى الوضع الذى يحتله العلم نفسه، وليتقاضاه ثمن ما قدمه من مساعدة للقيم المنهارة.

ويكفى أن نشير هنا إلى نقطة تغيب عن كثير من الناس، تلك هى أنه إذا كان العلم الحديث قد ازدهر فى ظل قيمة (الحرية) فإنه فى الآونة الأخيرة – وبفضل ما أحرزه من تقدم رهيب – أصبح من الضرورى أن يدخل شيئا فشيئا إلى قبضة السلطة الحاكمة، إذ أين هى السلطة التى تجد ان بإمكانها أن تبتعد عما يحدث فى معسكر العلم مع ما يمثله ذلك من تهديد خطير لأهداف المجتمع، إن الدولة هنا لا تجد مناصا من أن تعنى بالبحث العلمى أكثر من ذى قبل، بل تجد نفسها مضطرة إلى السيطرة على أسرار معينة، ومضطرة أيضا إلى أن تخضع النشاط العلمى للتنظيم والتفتيش اللذين لم يتعود عليهما.

وكما يقول لويس دى برولى عالم الفيزياء الذى سبق أن ذكرناه:

(إنه حتى فى الولايات المتحدة لم يعد العلماء الذين يعرفون أسرار الذرة يملكون حرية الحركة..)

وهنا يتعرض العلم الحديث لدور تاريخى مناقض للدور الذى انتعش فى ظله، وتعود مشكلة القيم لتؤكد دورها الرئيسى فى قيادة العلم

وإذا كنا قد توصلنا إلى هذه النتيجة وهى قيادة القيم للعلم، فإنه من الواضح أن نسلم بقيادة العقيدة له، لأن القيم لا تستقى إلا من العقيدة، ولا تقوم إلا عليها.

وهنا نود أن نعلن أن الإسلام وحده هو الذى يقدم مجموعة القيم التى تضع العلم فى مناخ يسمح له بالنمو إلى حيث يشاء، وتقوده فى نفس الوقت فى طريق التقدم (بالإنسان).

ويكفى أن نشير هنا إلى حقيقة، تلك هى: أن من يوكل إليه صياغة هذه القيم ينبغى أن يحيط علما بكل شئ، إنه إذا كان الإنسان جزءا من هذا الكون، يؤثر فيه، ويتأثر به فإنه من المقرر أنه لا يمكن أن تعرف الجزء معرفة دقيقة حتى تعرف الكل الذى ينتمى إليه.

وكما يقول الأستاذ مونتاجيو أحد علماء الأنثروبولوجيا المرموقين وهو بصدد الدعوة لاستخدام العلم فى تحسين حاضر البشر ومستقبلهم (إن التعليم الضئيل شئ خطر، وإنه لمن الضرورى والحالة هذه التزام أعظم جانب من الحذر عند بحث جميع المشكلات أو التوصيات التى تهدف إلى التحكم لا فى حياة الأحياء فحسب، بل أيضا فى حياة الذين لم يولدوا وبعد)

ومن هنا فإننا نقول: إن الكلمة فى هذا المقام لمن يحيط علما بالكون، إنها ليست للعلم أو الفلسفة أو الإنسان، وإنما هى للوحى الذى يعبر عمن يحيط علما بكل شئ.

﴿ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا ﴾ ١٢٦ النساء.

﴿ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًۢا ﴾ ١٢ الطلاق.

﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ ﴾ ٢٥٥ البقرة.

﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا ﴾ ٢ الفرقان.

﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴾ ١٤ الملك.

إن الله سبحانه وتعالى هو وحده صاحب الكلمة لأنه وهو صانع الإنسان يصبح من ثم – ونزولا على منطق التكنولوجيا أيضا ليس لأحد غيره باعتباره الصانع أن يرسم لك طريقة بناء المصنوع أو تشغيله.

وأنت إذا تجاوزت الصانع فى تشغيل المصنوع، انتهيت إلى تدمير المصنوع، هذه بديهية مستقاة من منطق العلم ومن عالم الصناعة معا، ومن هنا فإننا إذا كنا بصدد صياغة القيم التى تقود العلم فى طريق الإنسان كان لا مفر لنا من الالتجاء إلى صانع الإنسان، ويصبح الأمر من ثم لا مجال فيه للدعوة إلى علمنة القيم، وإنما ينقلب الوضع لتعود الرأس إلى مكانها الطبيعى، وليصبح العلم هو الرجلين اللتين تخطوان بالإنسان وفقا للتوجيه الصادر من الدين. والنتيجة النهائية لما كتبناه هى أنه يلزم فى الوقت الراهن أن نهتم بوضعية العلاقة بين العلم والدين، وأنه لا مفر واقعيا ونظريا من أن يحتل العلم مكانته فى هذه الوضعية: تابعا مطيعا للدين.

وهذا هو التعبير الصحيح عن التيار الإسلامى فى وضعية المواجهة بين العلم والدين، تنتهى فيه هذه المواجهة إلى تسليم العلم قياده للدين.

(ب) وهناك تيار إلحادى يجعل الكلمة العليا للعلم، وعندئذ فهو ينكر على الدين نتائجه ووسائله على السواء، ويحاول أن يقتلعه من جذوره.

وإذا فهى معركة بين العلم والدين، ينبغى فى نظر هؤلاء أن تنتهى بالقضاء على الدين.

وينطلق (الإلحاد العلمى) هنا من قواعد تنتمى إلى (الفلسفة العلمية ولا تنتمى إلى العلم ذاته)[1].

والفكر الإسلامى لا ينبغى له أن يهاب هذا الموقف، فهو مفروض عليه سواء أراد أو لم يرد. إنه لم يعد كافيا فى الدفاع عن الدين ضد الإلحاد المستند إلى العلم أن نقتصر على بيان اختلاف المجال فى كل من الدين والعلم من ناحية، أو بيان التوافق بينهما من ناحية أخرى، فهذا الموقف يدخل السرور على عتاة الإلحاد العلمى لأنهم يدركون قصوره، إنما الموقف الذى ينبغى أن نقتحمه هو أن ننتقل من الدفاع إلى الهجوم، والهجوم هنا ينبغى أن يتجه إلى ضرب القواعد التى يستند إليها الإلحاد المعاصر (العلمى) فى محاربته للدين:

---

(١) لأن العلم فى أبوابه الأصلية: النظريات والقوانين يعلن انه يقوم على الظن لا على اليقين.

وهذه القواعد فى تقديرى ثلاثة:

القاعدة الأولى: إنكار كل الغيبيات التى لا يمكن إخضاعها للملاحظة والتجربة.

القاعدة الثانية: الزعم بأن حتمية القوانين الطبيعية من ناحية وقوانين التطور التقدمى من ناحية أخرى يمكن الاستغناء بهما عن افتراض وجود الله وعلمه وإرادته كتفسير لوجود العالم وحركته وتغيره.

القاعدة الثالثة: ادعاء كفاية المنهج العلمى فى المعرفة من ناحية، والقيم من ناحية أخرى، والاستغناء به عن المناهج المعرفية الأخرى التى تقوم بها الفلسفة الميتافيزيقية أو الدين. وهنا نجد المجال مفتوحا أمام الباحثين لضرب هذه القواعد.

وسوف نخصص الباب التالى لبيان بعض الجوانب التى تقوم بضرب القاعدة الأولى (إنكار الغيبيات) من حيث نبين ما يقوم عليه الإلحاد العلمى من ركائز هى دين أو شبه دين، ولكنه دين وضعى ينطبق عليه قوله تعالى: ﴿ قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْكَـٰفِرُونَ ۝ لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ۝ وَلَآ أَنتُمْ عَـٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ۝ وَلَآ أَنَا۠ عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ ۝ وَلَآ أَنتُمْ عَـٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ۝ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ ﴾ .

ثم نخصص الأبواب الباقية لضرب القاعدة الثانية، ثم لضرب القاعدة الثالثة.



الباب الثانى

الديانة الوضعية المعاصرة

إن الإلحاد العلمى المعاصر وهو يحارب الدين المنزل من الله يدعو إلى ديانة وضعية من صنع البشر.

ومرجعنا فى ذلك إلى أن للأديان بشكل عام خصائص عامة. وأن الإلحاد المعاصر يدعو أو يقوم على هذه الخصائص وهى:

١- التسليم الأولى أو "الاعتقاد" الذى لا يشترط البرهان.

٢- وضع مجموعة من المبادئ العليا التى لا يمكن الاستغناء عنها ومع ذلك فهى غير قابلة للبرهنة.

٣- الأيمان بموجود لا يمكن إدراكه بالحواس سواء كان هذا الإدراك مباشرا أو غير مباشر.

٤- الخضوع أو التعبد لقانون أو إرداة ذلك الموجود.

٥- انتظار الآخرة، أو المستقبل الذى يعالج نقائص الوضع الحاضر.

ولا شك أن هناك اتفاقا عاما بين الأطراف جميعا – مؤمنين وملحدين، على أن هذه هى خصائص الدين

وعلينا فيما يأتى أن نبين توافر هذه الخصائص فى المنظومة التى يقوم عليها الإلحاد العلمى المعاصر.

يقول فيليب موريس هاوزر[1]:

(العلم نوع من الأديان ، والعالم رجل دين وهب نفسه للقيم التى آمن بها من

---

(١) أستاذ ورئيس قسم الاجتماع بجامعة شيكاغو.

البحث عن المعرفة، وأنت تجد فيه نفس التعصب الذى تجده فى المبشر أو القسيس)[1].

ومن حقنا أ، نقرر أن هذا الإلحاد إنما يدعو إلى دين جديد، يستبدل فيه الذى هو أدنى – ديانة بشرية وضعية –بالذى هو خير – الديانة الإلهية.

(١) من كتاب "من حياة العلماء" ليتيوردور بيرلاند ص ٣٤٤.

الفصل الأول

التسليم فى العلم

الإيمان الأولى والعلم:

القاعدة الأولى التى يقوم عليها الإلحاد المعاصر هى: إنكار كل ما لا يدرك بالملاحظة أو يخضع للتجربة.

وللرد على هذا الإنكار نقرر هنا إن الإلحاد المعاصر وهو يستند إلى العلم – يعترف بمبدأ التسليم الأولى أو الاعتقاد الذى لا يشترط البرهنة.

أما أنه يعترف بمبدأ التسليم الأولى "الاعتقاد" الذى لا يشترط البرهنة فنورد هنا طائفة من أقوال لعلماء التجريبيين أو فلاسفتهم التى تعترف بهذه الحقيقة:

يقول البرت بروس سابين[١].

(إن العلم والدين كليهما يقومان على الإيمان)[٢].

ويقول الدكتور تشارلز هارد تاونز:

(أصبح الإيمان فى العلم شيئاً تلقائياً، حتى لم يعد يراه الناس، ففى العلم إيمان بأن للكون نظاما يمكن للعقل البشرى فهمه. وهذا الإيمان ليس قديما وإنما نشأ منذ قرون عدة، وإذا لم يكن للمرء هذا الإيمان فإنه يلقى نفسه فى وسط الخرافات التى تقوم على عدم وجود نظام للكون.. ولكننا لا نستطيع أن نثبت بأى طريق أساسية أن الكون منظم ومنطقى، ولكن هذا شئ لا يمكن إثباته، إنه فى حقيقة الأمر إيمان، إيمانا يبدو أن له ما يبرره)[٣].

ويقول الدكتور جيمس "ب" كونانت:

---

(١) عالم الميكروبات الشهير وصاحب مصل شلل الأطفال "سابين".

(٢) من كتاب "من حياة العلماء" نشر دار النهضة العربية ص ٣٤٥.

(٣) من حياة العلماء لتيودور بيرلاند نشر دار النهضة العربية ص ٨٩ – ٩٠.

(إنه ليس بين الملاحدة واللاأدريين من كان فى قلبه من الإيمان باطراد الطبيعة واتساقها ما يكفى لممارسة العلم، وتجارب العلماء)[1].

ويقول اينشتاين:

(أن العلم لا يخترعه إلا أولئك المتشبعون تماما بحب الحق والإدراك السليم، وهذا مصدر من مصادر الشعور ينبع من ميدان الدين. ويتصل بهذا الميدان الإيمان بأنه من الممكن أن تكون القواعد التى تنطبق على عالم الوجود معقولة. أى يمكن إدراكها بالعقل.

ولا أستطيع أن أتصور عالما بغير هذا الإيمان العميق، ويمكن التعليق على هذا الرأى بهذه الصورة: العلم بغير دين أعرج. والدين بغير علم أعمى)[2].

ويقول هرمان راندال (إن النظرة الكونية العملية التى عرفت فى نهاية القرن التاسع عشر... كانت بالطبع إيمانا يمكننا أن نصفه بأنه ضرب من التشبث).

(لقد كان من المستحيل أن يتجنب الباحث انتخاب حقائقه التى يريدها على نور نظرية سبق أن اعتقد بها)[3].

يقول كونانت:

(إن باستور كان يدفعه فى كل ما صنعه إيمان عنده قوى بالفروض يبتدعها من عند نفسه. وكان إيمانه الشديد تعمده وتسنده أشياء أخرى غير الحقائق وما يخرج منها بالمنطق.

فهذا مثل لما أعنى. حمله إلى النصر فيه الإيمان الأقوى الذى لم يعتمد فيه إلا على الدليل القليل)[4].

---

(١) أنظر أراء فلسفية لأدرين كوخ.

(٢) أنظر أراء فلسفية لأدرين كوخ.

(٣) تكوين العقل الحديث جـ٢ ص ٣٤٩، ٣٥٠، ٢٨٢، ١٧٨.

(٤) مواقف حاسمة ص ٣١٨ وباستور هو مكتشف المكروبات ١٨٩٥م.

ويقول د. جون كيمنى:

(إنه لا يمكن أن نسوغ فرضية معينة، إلا أن علينا أن نؤمن بفرضية على شاكلتها إذا أردنا للحياة أن تغدو ممكنة)[1].

ويقول وليم جيمس:

(نحن نؤمن كل الإيمان بأن الأشياء حتى ما يبدو منها كثير التعقيد والاضطراب لابد أن يصاغ يوما فى قاعدة جلية واضحة..)[2].

التحقيق من النظريات العلمية يخضع للإرادة والإيمان:

يقول جون كيمنى:

(مفتاح التحقق من النظريات هو أننا لا نتحقق منها البتة. ذلك لأن ما نتحقق منه هو المترتبات المنطقية للنظرية.

فالتحقق هو عملية التأكد من أن ما قد تكهنا به هو فى الواقع كذلك، ولما كنا لا نستطيع سوى مشاهدة حقائق منفردة.. فإن علينا أن نتحقق من المترتبات المنفردة لنظرية ما وليس النظرية بالذات.

وحتى إذا تبين أن تكهناتنا غير صحيحة فلا يمكن لنا أن نتأكد أن النظريات هى الخاطئة، إلا أننا واثقون من أن نظرية ما هى نظرية خاطئة – وعليه نعود إلى البحث عن أبسط الطرق لتحسين مجموعتنا من النظريات.

إنه بإمكاننا أن ننقذ أى نظرية ولكن على حساب جعل النظريات الأخرى أكثر تعقيدا، ومن أجل هذا، يكثر من يذهب إلى أن كل تجربة هى فى الواقع امتحان لمعرفتنا قاطبة.

ولنأخذ مثالا على ذلك فى حياتنا اليومية.

---

(١) الفيلسوف والعلم ص ١٨٣.

(٢) العقل والدين ص ٨٨ – ٨٩.

هناك فرضية تقول بأن هذه الصحون الطائرة هى قذائف من الفضاء الخارجى. إلا أننى أود أثبت بأنى لو أردت القول بأن لهذه الصحون سببا أرضيا، فلن يثنينى عن اعتقادى أى دليل.

فى إمكانى أن أعدها وهما جماعيا فحسب.

وإذا قيل إن شاشة الرادار قد تبينت وجودها منذ عهد قريب كان فى وسعى رد ذلك إلى أن عامل الرادار هو نفسه مصاب بالوهم وخداع الحواس.

وإذا أكد الكثيرون رؤية هذه الصحون على شاشة الرادار أمكن لى أن أفترض وجود تأثير كهربى مسبب عن كثرة أجهزة الإرسال التلفزيونية التى تؤدى كثرة عددها إلى تشكيل هذه الصحون، وصورها على شاشة الرادار، ولا شك أن هذا قد يتضارب مع ما نعرفه حول العلم الكهربى، إلا أننى استطيع تعديل النظرية الكهربية المغناطيسية لإنقاذ فرضيتى المفضلة. ومازلت على استعداد لتعديل عدد كاف من النظريات الأخر.. أما إذا أسقطت قذيفة من هذا النوع بالفعل يجب عندئذ أن أطرح جانبا الفرضية القائلة بأن الأمر كله وهم.

إلا أننى أستطيع الافتراض بأنها أتت من بلد آخر من بلدان العالم. وإذا تبين أن بداخل "الصحن" الطائر كيانا يختلف عن كل ما نعرفه فإنه لا يزال بإمكانى أن افترض بأنه قد جاء من جزيرة مجهولة أو حتى من جوف الأرض.. إلا أن افتراض وجود الحياة فى جوف الأرض الحار يتطلب تعديل عدد من النظريات، فإذا لم أتردد فى ذلك أمكننى أن أنقذ فرضيتى المفضلة.

وإذا حملنى أحد ركاب هذا الصحن وحلق بى إلى الفضاء الخارجى فإنه يمكننى أن أقول بأن الآلة التى أركبها قد حملتنى فى رحلة صاروخية عرض خلالها شريط سينمائى شعرت معه كأننى أنظر إلى الأرض وهى تتباعد عنى. وحتى لو حط فوق سطح المريخ فإنه يمكن لى أن أعلل ذلك بأننى قد وضعت تحت تأثيره المغناطيسى.

وإذا عيل صبر القارئ من ارتيابى بالأمور فمرد ذلك إلى أنه بلغ نقطة يعدو فيها القبول بوجود هؤلاء المسافرين بين الكواكب السيارة أسهل من تعديل نظريات أساسية)[1].

ولهذا صرح كارل بيرسن بأن القانون العلمى ليس كشفا ولكنه اختراع.

يقول:

(فالقانون العلمى ليس كشفا لعلاقات موجودة فى طبيعة الأشياء، ،إنما هو اختراع لهذه العلاقات، وهو وصف مختصر لطريقة الانطباعات الحسية فى مجال معين، أو اختزال ذهنى يحل لدينا محل الوصف المطول لتعاقبات الانطباع الحسى)[2].

الإلهام فى العلم:

من المسلم به فى الأوساط العلمية أن المنهج العلمى كان محتاجا لغيره لإحراز تقدمه وانتصاراته.

يقول الدكتور كونانت:

(أعظم الفروض التمهيدية الكبرى التى جاء بها تاريخ العلم نشأت نتيجة لعملية ذهنية يعبر عنها أحيانا بأنها "مسة من عبقرية" أو "خاطرة ملهمة" أو "ومضة من خيال باهر" وقلما يتبين فيها الناظر أنها كانت نتيجة تمحيص للنتائج كلها أو تحليل منطقى لها)[3].

ويقول البرت أينشتين:

(إن العصر ذا القيمة الحقيقية هو عصر البديهة).

---

(١) الفيلسوف والعلم ص ١٥١ – ١٥٤.

(٢) مجلة تراث الإنسانية، العدد ١٢ مجلد ٣ ص ٩٢٢.

(٣) مواقف حاسمة لجيمس كونانت ص ٨٢، وأنظر أيضا (الفيلسوف والعلم) لجون كيمنى ص ١٧٥، و(فن الإبداع) لليونيل روبى ص ٣١٧.

ويقول ليونيل روبى:

(إن اكتمال البحث قد يكون أحيانا بديلا كافيا عن الخيال، كما يحدث فى البحث الصناعى، ولكن... فى المستويات العليا للعلم لا يمكن أبد أن يكون بديلا كاملا)[1].

ويقول فيليب فرانك:

(أن المقدرة التى نحتاجها لكى نحصل على المبادئ العامة للعلم يمكنا أن نسميها الخيال)[2].

٢ـ الإيمان بالمبادئ العليا للعلم:

ليس الإيمان من ضروريات الدين فحسب، وليس ضرورة من ضرورات "المعقولات" فحسب أيضا. ولكنه فوق ذلك كله:

ضرورة من ضرورات العلم التجريبى:

١ - يقرر هربرت سبنسر فى كتابه "المبادئ الأولى" فى كلامه عن الأفكار العلمية القصوى: أن العلم مضطر إلى الاستعانة بالكثير من المفاهيم الغامضة التى لا سبيل إلى تفسيرها كالزمان، والمكان، والمادة، والحركة والقوة وما إلى ذلك. وليس فى استطاعة العقل البشرى أن يستغنى عن أمثال هذه المفاهيم.

وأننا لو حاولنا أن نتصور كل هذه المفاهيم العلمية فى العقل تصورا واضحا متمايزا لانتهينا إلى مجموعة من المتناقضات التى لا يمكن يقبلها العقل. ولننظر مثلا إلى مفهوم المكان والزمان: فهل نقول بأنهما مفهومان واقعيان موضوعيان أم نقول بأنهما مفهومان ذاتيان؟ هذا ما يجيب عليه سبنسر بقوله: إن العقل البشرى عاجز تماما عن تفهم حقيقة أمر كل من "المكان والزمان".

---

(١) المصدر السابق.

(٢) فلسفة العلم ص ٦٨.

وهكذا الحال بالنسبة إلى المفاهيم الأخرى كمفاهيم المادة والحركة والقوة، إنها جميعا تصورات غير قابلة للتعقل.

ومع أن سبنسر يحاول أن يكتشف شيئا عن حقيقة هذه المفاهيم، فهو فى هذه المحاولات ينتهى إلى أن ما يعلم منها يدل على حقيقة مجهولة نسلم بوجودها من غير أن نعرفها.

ويرى سبنسر أن الزمان والمكان مفهومان مشتقان على سبيل التجريد من شعورنا بنوعين من العلاقة هما علاقة التتابع، "الزمان" وعلاقة المعية، "المكان"، وأن مفهوم المادة يرجع إلى أبسط صورة لإدراك المادة، وهى تلك التى نجد أنفسنا فيها بإزاء أوضاع متحيزة ذات مقاومة، وهو يرى أننا لو جردنا الجسم من ضروب المقاومة التى ينطوى عليها لاختفى شعورنا بالجسم تاركا وراءه مجرد شعورد بالمكان.

وأما فكرة الحرية فيرى سبنسر أنها مجرد فكرة لاحقة على شعورنا بالقوة.

وشعورنا بالقوة يأتى من إحساسنا بالتوتر الذاتى، والمقاومة الموضوعية ولذا يرى سبنسر أن (القوة) هى الفكرة النهائية للأفكار العلمية النهائية.

ويرى سبنسر أن القوة التى نحدث بمقتضاها كل ما نحققه من مظاهر التغير هى بطبيعتها قوة نسبية، ومحدودة وهى معلول لعلة أخرى غير مشروطة وهى القوة المحضة التى نجد أنفسنا مضطرين إلى إقرارها لتكون بمثابة الطرف المقابل للقوة المعلومة.

وهذه القوة المحضة هي العلة الوحيدة التى تتمتع بالثبات أو الدوام والتى ليس لها بداية أو نهاية، ويستنتج سبنسر من ثبات القوة، واستمرارها ثبات العلاقة بين القوى واضطراد القانون.

ويمضى سبنسر إلى حد أبعد من ذلك حيث يستنتج من مبدأ ثبات القوة نتيجة أخرى هى: "تحول القوى وتكافؤها".

ويرى أن ذلك لا يصدق على القوة الطبيعية وحدها بل يصدق أيضا على العلاقة القائمة بين القوى الجسمية والقوى النفسية.

ومعنى هذا أن مظاهر القوة التى نسميها باسم الحركة والحرارة والضوء، و.... الخ تقبل التحول أيضا إلى المظاهر الأخرى التى نسميها الإحساس، والانفعال، والتفكير، إن لم نقل أن هذه بدورها - تقبل التحول إلى المظاهر التى سبقتها.

وهكذا نجد أن فى التعليل النهائى الذى يقدمه سبنسر لما يسميه الأفكار العلمية القصوى، تنهار الحدود التى يضعها الماديون للمادة لتقف فى نفس الموقف الذى توجد فيه المجردات المسلمة.

٢- ويقرر برتراندراسل - بالرغم من لا أدريته التى يوظفها لمحاربة الدين "أن المبادئ العامة لتدعيم الاستدلالات العلمية غير قابلة للبرهان بأى معنى مألوف".

ومما يستدل به على ذلك إيمانه بما يسميه "التوقيع الحيوانى" الذى لا يمكن البرهنة عليه منطقيا - كتوقع الحيوان فى خبرته رائحة بعينها تدله على صلاحية الأكل أو عدم صلاحيته - هذا التوقع الذى يرقى حتى يستخدم فى أرقى قوانين الفيزياء الكمية.

ويؤكد أنه (ليس من الممكن أن ننتقل خطوة واحدة إذا نحن بدأنا من الشك الديكارتى).

ويقول (فعلينا إذن أن نبدأ من تسليم عريض بكل ما يبدو أنه معرفة أيا ما كان وأنه ليس ثمة سبب معين لرفضه).

ويذهب فى تعداد المسلمات التى يراها إلى خمس مسلمات هى كما يسميها: مسلمة شبه الدوام، ومسلمة الخطوط السببية القابلة للانفصال، ومسلمة الاستمرار المكانى والزمانى، والمسلمة البنائية، ومسلمة التمثيل.

ونحن لا نجد ضرورة هنا لشرح هذه المسلمات ولكننا نود أن نوضح أنه يستبدل

هذه المسلمات بمسلمات أخرى هى مسلمة (السببية) أو "انتظام الطبيعة" بدعوى أن مسلماته أكثر تحديداً وفاعلية[1].

هكذا بغير برهان..

هكذا لأنها أكثر تحديدا..

هكذا لأنها من الناحية العلمية ضرورية..

وهل يفعل المؤمن بالدين شيئا يستغنى فيه عن البرهان بأكثر من ذلك؟

٣- يقول الأستاذ إسماعيل مظهر:

(يعتد الماديون المنكرون للقوة المدبرة لهذا الكون بعقليتهم بأكثر مما فى استطاعتهم أن يثبتوه لها)[2].

فهناك أشياء يستحيل على العلم الطبيعى أو الفكر نفسه أن يصل إليها: أهمها الماهيات.

خذ مثلا ماهية الحرارة أو الكهرباء فإنهم لا يستطيعون أن يقولوا فيها إنها أكثر من قوة طبيعية.

على أن كلمة "قوة" و"مادة" تلك التى يعتبرونها من الأوليات الضرورية – وإنها لذلك من حيث ظاهرتها المحسوسة – لا تؤدى إلى العقل إلا معانى غامضة إذا نظر إليها من ناحية ما هيتها.

وكذلك الحال فى "الحياة" إذا نظرت إليها من ناحية الماهية فإنى لا أستطيع أن أعرف مهما قلبت صفحات الماديين ما هو الفرق الحقيقى بين القول بخلقها وبين القول بأنها ولدت ذاتيا، مادتيا، مادمنا لم نعرف ماهيتها ولا حقيقتها، لأن كلا الأمرين يلزم العقل بأن يفرض أن فى الطبيعة قوة مبهمة غامضة.

٤- ويقول إميل بوترو:

---

(١) فلسفتى – كيف تطورت من ص ٢٤٥ إلى ص ٢٥١.

(٢) فلسفتى – كيف تطورت من ص ٢٤٥ إلى ص ٢٥١.

(إن مقالة ديبوا ريموند[1] المشهورة التى اختتمها بقوله "لآ أعلم" لم تزل منذ سنة ١٨٨٠ تتعقب عقول المفكرين. فقد نص على ألغاز سبعة أربعة منها على الأقل لا تقبل الحل أبداً وهى:

ماهية المادة وأصل الحركة، واصل الإحساس البسيط، والحرية).

أما الباقى فهو (أصل الحياة، والغائية الظاهرة للطبيعة، وأصل الفكر واللغة وهذه الثلاثة الأخيرة يمكن إرجاعها إلى الميكانيكا العلية[2].

٥- وإذا كان أرنست هيكل (١٨٨٤ - ١٩١٩) فى كتاب ألغاز الكون لم يقبل ما أعلنه ديبوا ريموند وقرر (أن جميع ألغاز دييوا ريموند قابلة للحل أو قل إنها منذ الآن قد حلت) تبعا لمذهبه الواحدى فإنه استبقى سرا منها هو:

(الجوهر... فما هو هذه القوة الهائلة... التى يسميها العالم الطبيعة أو العالم؟

ويسميها المثالى الجوهر أو الكون؟

ويسميها المؤمن الخالق أو الله؟

وينبغى الاعتراف بأن ما هية هذا الجوهر تصبح أعمق سرا وأشد خفاء كلما نفذنا إلى العلم بصفاتها وتطورها، فنحن لا نعرف الشئ فى ذاته، ذلك الذى يكون وراء الظواهر المدركة).

وهكذا يمكننا أن نقول: إنه حتى فى نظر أرنست هيكل الملحد يتساوى التسليم بالله والتسليم بالطبيعة والتسليم بالجوهر من حيث كونه إيمانا بما هو اعمق سرا وأشد خفاء، كلما خيل إلينا أننا نعرف عنه شيئا.

---

(١) عالم المانى من أصل فرنسى اشتغل بعلم وظائف الاعضاء ١٨١٨ - ١٨٩٦م.

(٢) العلم والدين ص ١١١.

الفصل الثانى

الغيبيات
فى أساس العلم التجريبي

يعنى الحس المشترك – عادة – بالشئ المادى أشياء: مثل كرسى، قلم، إلى آخر هذه الأشياء التى يصعب حصرها، فالمشئ المادى بهذا المعنى موضوع جامد ذو أبعاد ثلاثة، محدد بسطح معين يعزله عن البيئة، كما يجعله قابلا للتعرف، على الرغم من تغير البيئة.

وعلى ذلك فإنه يمكننا تعريف الشئ المادى كما يفهمه الحس المشترك على أنه كائن يدوم خلال التغيرات، أى أنه – كما يقول برتراند رسل – كائن فعلى يحافظ على نواة ثابتة خلال تغيير الخواص الإدراكية والخارجية، وباختصار: هو كائن يحتل حيزا محدداً فى المكان، وله وجود مستقل عن وجودنا، ونكون على إدراك مباشر به[1].

وعن هذه المادة بهذا التصور كتب نيوتن يقول:

(إنى أرجح أن الله عند ما خلق الدنيا خلق المادة أجزاء جامدة صلبة متحركة لم ينفذ فيها شيء، وليس فى مقدور قوة عادية أن تقسم ما جعله الله واحداً)[2].

وإلى ما بعد عهد دالتن الفيزيقى الكبير (١٧٦٦ – ١٨٤٤) كان الأمر حيث زعم أن الذرة لا تنقسم، وأنها تدخل أعنف التفاعلات الكيماوية، وتخرج منها، ولم يضرها من ذلك شيء، وكان يرى أيضا أن هذه الذرات تلمس وتحس[3].

وفى أثر بحوث بيير كورى ومدام كورى قام السير جوزيف جون طومسون (١٨٥٦ – ١٩٤٠) فى عام ١٨٩٧ ففقأ عين العقيدة التى تقول إن الذرة هى آخر شيء يقف عنده تجزؤ الأجسام.

---

(١) برتراند رسل للدكتور محمد مهران ص ١٥١.

(٢) بواتق وأنابيب ص ١٥١.

(٣) المصدر السابق ص ١٥٦.

وكان على طومسون أن يبحث تلك المناطق التى تتصل فيها المادة بالقوة والقوة بالمادة... تلك المناطق التى تقع عند الحد بين المعلوم والمجهول من هذه الدنيا، واكتشف طومسون: الإلكترون أو "الدقيقة" كما سماه أول مرة، وتوصل إلى أن المادة والطاقة الكهربية شىء واحد، وانهارت بهذا حوائط الذرة، وواصل العلماء كشفهم لأسرارها[١].

الذرة:

تتركب المادة من عناصر.

وتتركب العناصر من ذرات.

وتتركب الذرات من بروتونات والكترونات ونيوترونات... الخ.

الفرق الأساسى بين البروتون والنيترون يرجع إلى ما يحملانه من شحنة كهربية فالبروتون يحمل شحنة موجبة بمعنى أنه ينجذب إلى شحنة سالبة ويتباعد عن شحنة موجبة.

وقد أطلق رذرفورد على نواة ذرة الأيدروجين الحاملة لشحنة موجبة كلمة بروتون المشتقة من أصل لا تينى معناه "الأول".

أما النيوترون فمتعادل أى لا يحمل أى شحنة كهربية على الإطلاق. وهذا نفسه هو معنى الكلمة لغويا (المتعادل – أو المحايد).

والإلكترون يحمل شحنة سالبة معادلة للشحنة الموجبة فى البروتون[٢].

وباكتشاف النيوترونات فى سنة ١٩٣٢ اكتملت الصورة الأساسية للذرة. غير أن العلماء شرعوا بناء على ما ظهر بعد ذلك من نظريات حديثه، فى وصف حبيبات لم يلحظ أحد وجودها من قبل وإن كانوا يعتقدون بأنه توجد فى الذرة فعلا. وهكذا ظهر فى الثلاثينات فرع جديد فى علم الفيزياء للبحث فيها أطلق عليه "حبيبات أولية".

---

(١) بواتق وأتابيب ص. ٣٢، ص٣٣٥، ص ٣٢٧، ص ٣٣٤.

(٢) انتصارات العلم الحديث ص ١٠٧، ١٠٨.

وقد علق البعض على غرابة هذا الاسم، إذ أن هناك حقيقتين فقط فى هذا الميدان أولهما: أن الحبيبات الأولية ليست أولية بأى حال من الأحوال بل هى بالغة التعقيد. والحقيقة الثانية: أن الحبيبات ليست حبيبات فقط بل يعمل البعض منها كموجات من الطاقة ليس لها أية كتلة. وكانت أولى الحبيبات التى اكتشفت مماثلة للإلكترون، فيما عدا أنها تحمل شحنة موجبة، وقد اكتشفها سنة ١٩٣٢ كارل أندرسون من المعهد الفنى بكاليفورنيا أثناء قيامه بأبحاث فى الأشعة الكونية وأطلق عليها اسم بوزيترون، وكان قد لاحظ أن بعض الذرات عندما تتعرض لاصطدام الأشعة الكونية بها تخرج حبيبة لها خواص الإلكترون تماما، فيما عدا أنها تحمل شحنة موجبة، والسبب فى أنها لم تلحظ من قبل أن فترة بقائها تبلغ نحو واحد على بليون من الثانية.

وفى عام ١٩٣٥ تنبأ هيديكى يوكاوا (ولد سنة ١٩٠٧) من جامعة كيوتو فى اليابان بوجود حبيبة أخرى ":الميزون"، وجاء فيما قاله يوكاوا إن الميزون هى الرباط الطاقى أو الغراء الذى يربط الحبيبات معا داخل النواة.

وقد عثر كارل أندرسون بدوره على الميزون أثناء أبحاثه عن الأشعة الكونية.. وأظهرت الأبحاث اللاحقة أن الميزون نوعان – ثقيل أو "بى ميزون" وأخر خفيف أو موميزون.

وفى عام ١٩٣١ تنبأ فيزيائى استرالى يسمى والفجانج باولى (١٩٠٠ – ١٩٥٨) بوجود حبيبة أخرى تشع من بعض العناصر، وكانت حبيبة بلا كتلة تعمل على التخلص من الطاقة التى كان يبدو أنها تختفى أثناء الإشعاع.

ولم تكشف هذه الحبيبة بالفعل إلا فى عام ١٩٥٩ ناتجة من تفاعلات نووية جبارة. وتعرف الآن باسم نيوترينوس.

وعندما يتصادم بوزيترون وإليكترون يختفى الاثنان معا ولذلك يعرف البوزيترونو أيضا باسم "مضاد الإليكترون".

وقد أدى ذلك إلى الظن فى وجود حبيبة مضادة لكل نوع من الحبيبات وثبت أن هذا الظن فى موضعه. وأصبح مجموع الحبيبات والحبيبات المضادة التى وجدت داخل الذرة أكثر من الثلاثين[1].

لا مادية النيوترون:

يقول الكاتب البريطانى أرثر كوستلر:

من بين كل هذه الجزيئات الأولية التى تتضمنها قائمة عالم الفيزياء وتثير حيرة الإنسان، ومن أكثرها شبها بالأشباح الجزء المسمى النيوترون، وقد تنبأ بوجوده وولف جانج باولى عام ١٩٣٠ بناء على أسس نظرية خالصة. بيد أنه حتى عام ١٩٥٦، أى طوال خمسة وعشرين عاما أو يزيد كانت النيوتنرونات الفعلية التى تنبعث من المجمع النووى الضخم للجنة الطاقة الذرية فى الولايات المتحدة المقام على شاطئ نهر سافانا يصطادها داخل المعمل كل من ف. رانيس، وك. كووان. ويرجع السبب فى مضى وقت طويل حتى تم تسجيلها إلى أن النيوترون لا يكاد يتميز بخصائص فيزيائية: إذ ليست له كتلة أو شحنة كهربائية ولا مجال مغناطيسى، ومن المعروف ان ليس بالإمكان جذبه بالمناطيسية، ولا يمكن الإمساك به أو طرده بواسطة المجالات الكهربائية والمغناطيسية لجزيئات أخرى ينطلق بجوارها.

ومن ثم فإن النيوترون المتولد فى سكة التبانة بل فى بعض السدم وينطلق بسرعة الضوء يمكنه أن يظل نقيا عبر الجسم الصلب للأرض، وينفذ منه وكأنه ينفذ عبر الفراغ، ولا سبيل إلى إيقاف النيوترون إلا عن طريق صدام مباشر بجزئ أولى آخر. والجدير بالذكر أن فرص حدوث مثل هذا الصدام المباشر أثناء النفاذ عبر الأرض كلها تبلغ حسب التقدير السائد مرة من بين ١٠.٠٠٠ مليون.

ويشير الكاتب العلمى مارتن جاردنر إلى ذلك قائلا: "لحسن الحظ أنه ثمة

---

(١) انتصارات العلم الحديث ص ١٢٢ – ١٣٢.

نيوترينات كافية حولنا بحيث أصبح ممكنا وقوع مثل هذه الصدامات وإلا استحال علينا تسجيل النيوترون.

وبينما يطالع القارئ هذه الجملة تنبعث بلايين النيوترونات وتأتى إلى الأرض منطلقة من الشمس والنجوم الأخرى، بل ربما من سدم أخرى، وتنفذ عبر جمجمة القارئ ومخه؟؟

ثم يقول آرثر كوستلر:

ويذهب العقل المحايد إلى الاعتقاد بأن النيوترونات ذات نسب بالأشباح وهو العقل الذى لا يرفض وجودها وليس هذا القول مجرد استعارة لفظية)[١].

ليست الذرة شيئا ماديا:

يقول هانزريشنباخ - وهو ملحد (بعد أن فسر لويس دى برولى الجمع بين النظريتين الجزيئية والموجية بأبسط معانيه وهو أن هناك جزيئات تصحبها موجات تسير مع الجزء وتتحكم فى حركته..

قدم شرودنجر تفسيره بالاستغناء عن الجزيئات وأنه لا توجد إلا موجات تتجمع فى بقع صغيرة معينة فينتج عنها شئ يشبه الجزء فهى إذن حزم موجية تسلك على نحو شبيه بالجزيئات.

ثم اقترح ماكس بورن الفكرة القائلة بأن الموجات لا تكون أى شئ مادى على الإطلاق، وإنما تمثل احتمالات، فأدى تفسيره هذا إلى حدوث تحول غير منتظر فى مشكلة الذرة، وفى هذا التفسير لا تكون للموجات حقيقة الموضوعات المادية، بل تكون لها حقيقة المقادير الرياضية فحسب.

وواصل هيزنبرج السير فى هذا الطريق، حيث كشف عن مبدأ اللاتحدد، وأخيرا جمع بور بين نتائج بورن ونتائج هيزنبرج، فوضع مبدأ التكامل، وهو المبدأ القائل بأن تفسير بورن يقدم وجها واحدا للمشكلة، وأن هناك وجها آخر، وهو أن ننظر إلى الموجات على أنها ذات حقيقة فيزيائية، وهو رأى لا يكون فيه للجزيئات وجود،

---

(١) العلم والظواهر الخارقة ص ٨ - ١٠.

ولا سبيل إلى التمييز بين هذين، لأن اللاتحدد كما يقول هيزنبرج يجعل من المستحيل القيام بتجربة فاصلة.

ويوضح ريشنباخ المعنى الذى ينطوى عليه مبدأ التكامل، الذى تحدث عنه بورن فيقول: (عندما يسمى وصف الموجة والجزئى وصفا تكامليا؛ يعنى أنه بالنسبة للمسائل التى يكون أحد الوصفين تفسيراً كافيا لها، لا يكون الآخر تفسيرا كافيا، والعكس بالعكس.

مثال ذلك:

أننا إذا كنا بصدد أنموذج التداخل على شاشة فإننا نأخذ بالتفسير الموجى.

أما إذا كنا بصدد ملاحظة عدادات جيجر نستخدم التفسير الجزيئى.

وينبغى أن نلاحظ أن لفظ "التكامل" لا يفسر – أو يزيل – الصعوبات المنطقية التى تنطوى عليها لغة ميكانيكا الكوانتم، وإنما هو مجرد تسمية فحسب)[1].

ويقول هيزنبرج عن لا مادية الذرة:

(ليس الجوهر جسيما ماديا فى الفضاء والزمن.

وإنما هو بشكل ما مجرد رمز تتخذ قوانين الطبيعة عند تقديمه شكلا سهلا واضحا)[2].

ويبين هيزنبرج أن:

تركيبات الذرة هى التى تحدث خصائص المادة: من اللون والرائحة والزمن وشغل الفراغ.

أما الذرة نفسها فليس لها شئ من ذلك... يقول:

---

(١) نشأة الفلسفة العلمية ص ١٥٧ – ١٦٨ – ١٦٩.

(٢) المشاكل الفلسفية للعلوم النووية ص ٥٦، ٧٢، ٧٤ وأنظر فى نفس المعنى أيضا: الفيزياء والمكروفيزيا للويس دى بر ولى ص ٢٣ والفيلسوف والعلم لجون كيمنى ص ٨٨، ٨٩ وتكوين العقل الحديث لهرمان راندال ج ٢ ص ١٣٧.

(إذا قلنا إن حركة الذرات داخل الأجسام هى التى تميز بين الباردة منها والساخنة إذ تكون حركتها فى الأجسام الساخنة أسرع منها فى الباردة، فإن الذرة الواحدة لا يمكن أن تكون باردة أو ساخنة.

وعلى هذا جردت الذرة بالتدريج من كل "الخصائص الحسية".

وصارت الخصائص الهندسية هى الوحيدة التى بدا لمدة طويلة أنها تحتفظ بها من القول بأنها تشغل الفضاء والمكان، والقول بأن لها حركة محددة، غير أن التطور فى الفيزيقا الذرية الحديثة قد أزال حتى هذه الخصائص)[1].

ومن هنا فقد بدأت طائفة من العلماء تقلع عن وصف المادة بما يفيد ماديتها.

كيف أمكن إدراك الذرة وجزيئاتها:

هل ترى الذرة بطريقة مباشرة أو غير مباشرة؟ كلا، لا هذا ولا ذاك.

وقد يمكن رؤية نجم غير مرئى بالمكروسكوب الإلكترونى الذى يكبر الأشياء أكثر من مائة ألف مرة، ولكن هذا المنظار لا يكفى لرؤية الذرة[2].

وكما رأينا كبار العلماء التجريبيين ينكرون فى البداية: الجاذبية، ثم ينكرون الكهرباء...

وجدناهم أيضا ينكرون النظرية الذرية: أى فى بداية الأمر، وهم كانوا فى إنكارهم مدفوعين بارتباطهم بالمنهج العلمى التجريبى الذى لا يعترف بغير ما يدرك حسيا.

يقول الدكتور جون كيمنى: (رفض بعض الأوائل من دعاة الفلسفة العلمية القول بالنظرية الذرية لأن المفاهيم التى تستند إليها غير قابلة للتحديد بواسطة عمليات حسية.

---

(١) المشاكل الفلسفية للعلوم النووية ص ٧٥.

(٢) العالم من حولنا ص ٣٧ – ٤١.

أى بكلمة أخرى: لأن الذرات غير مرئية. غير أن هذه النظرية تغلبت على كل انتقاد)[1].

إن التسليم بوجود الذرة وبجزيئاتها ليس ناشئا من كونها خاضعة للإدراك الحسى بأى وجه من الوجوه، وإنما لأمرين.

الأمر الأول: الضرورة المنطقية اللازمة لتفسير الوقائع المشاهدة.

يقول فرينر هايزنبرج: (إن خبرات الفيزياء الحديثة تبين لنا أنه لا وجود للذرات كأشياء مادية بسيطة، إلا أن تقديم مفهوم الذرة "يمكننا من الصياغة السهلة للقوانين التى تحكم كل المعطيات الفيزيقية والكيميائية)[2].

ويقرر الدكتور جون كيمنى أن:

الأجسام الأصغر من الذرة مجرد افتراض يسهل الوقائع المشاهدة، وذلك إذ يقول: نحن نعتقد بوجود أجسام أصغر من الذرة لا لأننا رأيناها ولو بشكل غير مباشر، ولكن لأن افتراض وجودها يشكل أسهل فرضية يمكن لها تعليل الوقائع المشاهدة)[3].

الأمر الثانى: الذى تعرف به الذرة أو جزيئاتها: آثارها. يقول الأستاذ جيمس كولمان: (إننا لا نستطيع رؤية الذرة – حتى لو استخدمنا أقوى ما نملك من المجاهر – وعلاوة على ذلك فإن سرعة الإلكترون فى مداره حول النواة تبلغ حوالى ١/ ١٠٠ من سرعة الضوء، وهى سرعة لا تمكننا من رؤيته بأية طريقة. ولكن ليس من الضرورى أن نرى الإلكترون فعلا وهو يدور لكى يتخذ شكل مساره إذ أنه لحسن الحظ ينتج عن مساره آثار معينة يمكن اختبارها تجريبيا)[4].

(إنه يمكن ملاحظة المادة فى ظواهرها عن طريق التقدم الرائع فى الطرق التجريبية إلا أنها لا تخضع لإحساساتنا)[5].

---

(١) الفيلسوف والعلم ص ١٨٣ – ١٩٧.

(٢) المشاكل الفلسفية للعلوم النووية ص ٥٦ – ٥٧.

(٣) الفيلسوف والعلم ص ١٤٧.

(٤) النسبية فى متناول الجميع ص ٧٥.

(٥) المشاكل الفلسفية للعلوم النووية ص ٧٢.

ما هى الجاذبية:

عندما اقترح كيبلر فرضه القائل أن حركتى المد والجذر ترجعان إلى قوى جذب تنبعث من القمر، شجب جاليليو هذه الفكرة، واعتبرها تخيلات سحرية لأنها تتضمن "التأثير عن بعد" وهو ما يتناقض مع قوانين الطبيعة؟؟؟

بيد أن هذا لم يمنع نيوتن بعد ذلك من وضع نظريته عن الجاذبية، ووضع قانونها وشرح ظواهرها، إلا أنه مع ذلك يقول: (لم أستطع كشف أسباب خصائص الجاذبية هذه من الظواهر، وليس لدى أية فروض عن ذلك)[1].

ويشرح فيليب فرانك – وهو أستاذ فلسفة العلم بجامعة هارفارد من عام ١٩٤٠ – ١٩٥٥ – هذا الموقف العلمى بقوله: (إنك تقول إن الجسم يتسارع إلى أسفل بتأثير جذب الأرض له، لكنك إذا أمعنت الفكر قليلا فسوف تدرك أن هذا لا يقدم تفسيرا على الإطلاق؟ إذ ما هو الجذب؟)[2].

ويرجع فيليب فرانك مفهوم الجاذبية أخير إلى ظاهرة نفسية يقيس فيها الإنسان الطبيعة على نفسه فى شعوره بالانجذاب النفسى... إلخ...

ويركز إدوارد هيوى هذه الحيرة فى معرفة العلم لمفهوم الجاذبية بقوله: (إن قانون الجاذبية من أهم قوانين الطبيعة رغم أن الجاذبية نفسها مازالت لغزا عميقا مجهولا)[3].

وفى هذا السياق ينشأ من غموض مفهوم الجاذبية غموض مفهوم "الوزن" إذ يعزى إلى الجاذبية السبب فى أن للأجسام وزنا، ولولا الجاذبية لم يكن لها وزن؟؟

وما هى المغناطيسية؟

يرد إدوارد هيوى على هذا السؤال بقول: (الواقع أن نظرية الجزيئات المغناطيسية لا تفسر تماما كل ما يتعلق بها، فنحن لا نزال نعجب: ما الذى يجعل كل جزء من

---

(١) العلم اسراره وخفاياه ج ١ ص ١٦٦.

(٢) فلسفة العلوم لفيليب فرانك ص ٢٦.

(٣) كتابه: (كيف تدور عجلة الحياة) ص ١١٧.

هذه مغناطيسيا؟ ولكنها على أى حال مجرد تخمين معقول للمغناطيسيات، ولكن ما من مخلوق يعلم بالضبط كيف تعمل المغناطيسيات.

وربما كان هناك دوائر كهربية صغيرة بدلا من المغناطيسيات.. وبعد هذا تأتى النظرية التنى تنادي بأن الأرض كلها عبارة عن مغناطيس. كيف يكون هذا الواقع؟ لا أحد يعرف).

ولهذا فإن نظرية الجزيئات المغناطيسية كما نرى أقرب وأصدق نظرية يمكن أن تفسر الكثير عن المغناطيسية رغم أنها تعجز عن تفسير البعض الآخر وقد تكون هذه النظرية خاطئة تماما.

وعلى أى حال فالمغناطيسية لازالت مبهمة يعتورها الكثير من الغموض)[1].

ما هى الكهرباء؟

التيار الكهربائى لا يخرج عن كونه سيلا من الإليكترونات، إنها تلك الإليكترونات التى هربت من ذراتها ولم تعد بعد مقيدة إلى أنويتها.

يقول: إدوارد "ج" هيوى:

(إننا نعلم ما الذى تفعله الكهرباء ونعلم كيف تعمل ذلك، ولكننا لا نعلم بالضبط لماذا تعمل الكهرباء ما تعمله. إننا فى الحقيقة لا نعلم بالضبط ما هى الكهرباء إننا نستعمل الكهرباء ولكننا لا نستطيع أن نفهمها تماما).

يقول لويس دى برولى:

(هناك أنواع برمتها من الظواهر الفيزيائية التى تفلت تماما من رقابتنا، ربما لنقص وسائلنا فى كشفها.

وربما كانت هناك فروع من الفيزياء ليس لدينا عنها أدنى تصور لا تزال فى حاجة إلى الإيضاح، وهى بالطبع لا أستطيع أن أحددها، وأن نتائجها إذا قدر لنا أن نعرفها مقدما تدهشنا دون شك كما تدهش الفيزياء النووية فزيائيى قرن مضى.

إننا لا نستطيع حيال هذا إلا إلقاء تخمينات لا تقوم على أساس ولكننا نستطيع أن

---

(١) كيف تدور عجلة الحياة ص ٥٤.

نؤكد دون مخاطرة بالخطأ أنه فى الفيزياء كما فى كل العلوم الأخرى لا يزال ما نعرفه ضئيلا بجانب مازلنا نجهله)[1].

يقول الأستاذ عباس العقاد:

(كانت فضيلة المادة عند الماديين أنها تقوم على الحقائق والوقائع لا على الظنون والأوهام.

فهى عندهم حقيقة الحقائق الثابتة التى لا يعتريها الشك لأنها محسوسة ملموسة محصورة فى مكان محدد: يخبط أحدهم على المائدة بيده أو يضرب على الأرض بقدمه. ويقول لمن يجادله: هذه هى الحقيقة التى ألمسها بيدى وقدمى أو أراها بعينى.

ثم حدث فى السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر حوادث علمية غيرت كل صورة – من صور المادة – عرفها الأقدمون.

فقد عرف الكيميون قبل ذلك أن عناصر المادة أكثر من أربعة وأنها ليست محصورة فى النار والتراب والهواء والماء.

ثم تقدمت معرفتهم بالمادة حتى أفلت من المادة كل شئ ثابت أو كانوا يحسبونه مضرب المثل فى الثبوت والحقيقة.

فاللون من الشعاع والشعاع هزات فى الأثير.

والوزن جاذبية والجاذبية فرض من الفروض.

والجرم يتوقف على الشحنة الكهربية وعلى سرعة الجسم فى الحركة ونصيبه من الحرارة.

والحرارة ما هى؟ حركة. والحركة فى أى شئ؟ فى الأثير، والأثير ما هو؟ فضاء، أو كالفضاء، وكل وصف أطلقته على الفضاء فهو بعد ذلك مطابق لأوصاف الأثير حتى الصلابة التى تصدم الحس اصبحت درجة من درجات القوة تقاس بالحساب، ويعلم الحساب أنه حساب قابل للخطأ والاختلال.

فهذه الصخرة القوية صلبة جامدة يضربها الضارب بيه فترده فيقول: نعم هذه

---

(١) الفيزياء والمكروفيزياء ص ٢٦٥.

الحقيقة التى لا مراء فيها، فماذا لو كانت يده أقوى ألف مرة من يد الإنسان القوى بالعضل والعصب؟

إن حقيقة الصخرة تفقد تحت يده برهانها فلا يحسه، أو يحسه ولا يتحدث عنه كما يتحدث عن الحقائق.

وتقدم العلم بالكهرباء والذرة مرة أخرى فإذا المادة كلها كهارب وذرات. وإذا بالذرات تتفلق شعاعا كشعاع النور. هل هذا الشعاع موجات؟ أو هو جزيئات؟ قل هذا أو قل ذاك فهذا وذاك فى ميزان "التجربة" سواء[١].

ويقول الأستاذ فانيفاريوش: عن تمرد العلم على المحسوسات:

(يذكرنا العلم على الدوام بأننا مازلنا جهلاء، وأنه مازال أمامنا الكثير مما نتعلمه، فالزمان والمكان متشابكان بأشكال غريبة، وليس هناك زمن مطلق أو مكان مطلق.

وفى داخل الذرة تحدث ظواهر لا يجدى حيالها التخيل، ولا تنفع الحواس التى ترشدنا فى خبراتنا اليومية، ولكنها تستسلم للمعادلات التى لا معنى لها سوى أنها تؤدى عملها على ما يرام.

والكتلة والطاقة تتحول كل منهما إلى الأخرى.

والجاذبية الصخرة الصماء التى شيدها نيوتن، قد لا تكون إلا مجرد خاصية من خواص الكون والحياة، كلما تنكشف لنا تفاصيلها تصبح أكثر دقة وتعقيدا، وتزيد حيرتنا يوما فيما إذا كانت وظائفها المذهلة – قد نشأت بمحض الصدفة أو بحكم الزمن[٢].

وهكذا أخذ العلم التجريبى يدفع الفكر الإنسانى مرة أخرى ناحية الخيال.. وهذا ما جعل أرثر كوستلر يقول:

(إن علماء الفيزياء النظريين يدركون تماما الطبيعة السريالية للعالم الذى خلقوه، ولكنه فى الوقت نفسه عالم ينطوى على قدر هائل من الغموض)[٣].

---

(١) عقائد المفكرين فى القرن العشرين ص ٤٦ نشر مكتبة غريب.

(٢) مجلة الثقافة الأمريكية العدد الرابع المجلد الثانى ص ١٧.

(٣) العلم والظواهر الخارقة ص ٨.

الفصل الثالث

موقف الفلسفة الإلحادية المعاصرة بعد إثبات غيبيات المادة فى العلم التجريبى

بين المادة والعقل:

أخذ العلم التجريبى أخيراً - وكما تبين لنا فيما سبق - يدفع المفكرين إلى تخوم العقل والروح...

يقول الأستاذ أرثر كوستلر:

(إن افتقار النيوترون إلى الخصائص الفيزيائية العيانية - فضلا عن طبيعتها الأثرية - كل هذا شجع التفكير النظرى إلى الإمام بشأن إمكان وجود جزيئات أخرى تكشف لنا عن الحلقة المفقودة بين المادة والعقل).

وهكذا نجد عالم الفلك المرموق: ف. ا. فيروسوف بفترض أن العقل كان كيانا شاملا كليا، أو تفاعلا من نفس المرتبة، مثل الكهرباء أو الجاذبية، وأنه لابد من وجود معامل للتحول يماثل معادلة أينشتين الشهيرة: ط = (ك س٢).، ومن ثم فإن "مادة العقل" قد تعادل كيانات أخرى فى العالم الفيزيائى.

وذهب إلى أكثر من ذلك حين افترض إمكان وجود جزيئات أولية من "مادة العقل" اقترح تسميتها ذرات عقلية ذات خصائص تشبه إلى حد ما خصائص النيوترون)[١].

ويرى برتراند راسل هذا الرأى الأخير مؤكدا أن الحوادث تبدو مادية إذا نظرنا إليها من زاوية معينة.

وعقلية إذا نظرنا إليها من زاوية أخرى.

أما إذا كان المرء من دعاة الفلسفة الازدواجية فإنه يقول بأن العقل والمادة شيئان مختلفان تماما.

---

(١) العلم والظواهر الخارقة ص ١٠.

مع العلم بأنه قد تكون ثمة علاقة بين الاثنين عن طريق روابط سببية، أو قد يكون الاثنان منفصلين بشكل واضح، إلا أنها متواقتتان كتواقت ساعتين مختلفتين.

ويؤدى بنا كل هذا إلى وجهات نظر خمس – اثنتان منها ثنائيتان وثلاث وحدانية هى المادية والمثالية والوحدانية المحايدة.

وغنى عن القول أن كلا من هذه المواقف الخمسة قد وجد من يدافع عنه فى حين أو فى أخر. وظنى أنه بالإمكان مع شئ من العناية، أن يصار إلى تصنيف جميع الفلاسفة فى إحدى هذه المدارس الخمس – وإن كان أكثرهم يعترض على ذلك نظرا للاختلافات الدقيقة التى تميزهم عن جميع المفكرين الآخرين...

وإذا نحن نظرنا الآن – إلى المعالجة العلمية لمشكلة العقل – نلاحظ أنه يجب على الموقف المادى أن ينظر إلى العقل على أنه آلة شديدة التعقيد، ويقر أن أى آلة معقدة إلى الحد المطلوب قادرة على التفكير.

فلنتحر اذن هذه الفرضية فى الآلات المفكرة.

ربما كان أكثر العوامل مغزى فى تطورات الإنسان الأخيرة ظهور أولى الآلات المفكرة الجيدة، لقد صممت هذه الآلات للقيام بالعمليات الحاسبة المعقدة إلا أنها وصلت إلى مرحلة عدت معها أكثر بكثيرا من مجرد آلات حاسبة.

وهذه الآلات الآن تهيأ لآلاف المهمات التى تفوق أعز أمانى الذين قاموا بتصميمها. من الصعب علينا أن ننكر أن كثيرًا من هذه المهام يمكن أن يسمى تفكيرا وعلى مستوى رفيع، حين يقوم بها بنو البشر.

إذا كان لابد من أساس عقلانى لتفوقنا على الآلات فيجب أن يستند إلى إمكاننا القيام بتصرفات معينة ليس بمستطاع الآلات أن تقوم بها، ولدينا فى الوقت الحاضر على الأقل، متسع كبير لهذا الأدعاء.

وهذا يترك لنا كلية مجال الحدس والتبصر والتكهن الملهم.

وللكائنات البشرية القدرة على حل المشاكل بواسطة عمليات مختصرة لا يستطيعون تفسير طبيعتها.

إن إمكان تعليم الآلات هذا الطراز من التكهن أمر فيه جدل.

أما هل هذه المرحلة ممكنة البلوغ فأمر يجب ترك باب البحث مفتوحا فيه.. هذه هى الحقائق فما هو الاستنتاج الفلسفى الذى يمكن لنا استخلاصه منها؟

الإمكانية الأولى هى القول بأننا فى الواقع نختلف اختلافا أساسيا عن الآلات)[1].

غيبية مفهوم المادة عند الفيلسوف الملحد المعاصر: برترا ندرسل

يقول الفيلسوف الملحد[2] معبرا عن زوال المفهوم المادى للمادة:

(أخذت المادة تشف تدريجيا كقطة تشيشاير حتى لم يبق منها إلا الابتسامة الناجمة فيما يبدو من الضحك على من لا يزالون يظنون أنها موجودة).

ويقول:

(أصبح دارسو علم الطبيعة مثاليين. واصبح كثير من علماء النفس على حافة المادية).

ويقول

---

(١) الفيلسوف والعلم ص ٣١٤ – ٣٢٤.

(٢) يقول رسل فى مقدمة كتابه "فلسفتى كيف تطورت ص ٤" فيما يخص بالدين فقد انتهى بى الأمر إلى أن كفرت أولا بحرية الإرادة، ثم بخلود الروح، وأخيرا بالله). – وهذا الاعتراف يكفى لأن نحكم على مضمونه بأنه – على أقل تقدير – "لا يصح الاصغاء إليه" لا لشئ إلا لأنه صادر عنه بغير إرادته بحكم كفره بحرية الإرادة فهو مقسور إليه" ، وما هى القوة التى قسرته؟ ليست هى الروح، أو الله، لأنهما غير واردين بحكم كفره بهما، وما عدا ذلك؟ نحن لا نعلم – على أقل تقدير – شيئا عمن يتحدث إلينا هذا الحديث: إنه ليس هو رسل، وليس هو الروح، وليس هو الشيطان فمن القائل؟

وإلى من نستمع؟

وإلى من نصغى؟ إلى مضغة اللحم والدم والإفرازات؟ أم إلى الكترونات ونيوترونات هى التى – فى اصطلاح العلم – تتمتع بالحرية؟ وما القيمة الفلسفية لما تقول فى ظل هذه الاحتمالات؟؟

والحقيقة بالطبع أن العقل والمادة كليهما وهم وهو ما يكتشفه:

علماء الطبيعة بدراسة المادة ويكتشفه علماء النفس بدراسة العقل)[1].

ثم يقرر رسل أن عالم المادة الذى يعترف به علم الطبيعة الحديث أصبح شيئا أخر يختلف عن عالم المادة كما تدركه حواسنا.

وأنه أى عالم المادة فى الفيزيقا الحديثة يدرك بالاستنتاج.

وأنه من ثم واقع تحت الشك..

يقول رسل:

(علم الطبيعة وعلم وظائف الأعضاء فيما بينهما يؤكدان لنا أن الكرسى القائم هناك مستقلا عن إبصارى شئ لا يشبه مطلقا ما تصورته.

بل هو رقصة جنونية ترقصها بلايين الكهربيات تحت تأثير بلايين التحولات الكمية.

وعلاقتى بهذا الشئ غير مباشرة ولا تتأتى معرفتها إلا بالاستنتاج.

فهى توجب أن نميز بين العالم المادى لعلم الطبيعة والعالم المادى المتمثل فى خبرتنا اليومية.

فأما العالم المادى لعلم الطبيعة فهو موجود مستقل عن حياتى العقلية بفرض صحة علم الطبيعة. أما العالم المادى فى خبرتنا اليومية فهو على العكس جزء من حياتى العقلية.

ومن ناحية أخرى فإن خبرة رؤية الكرسى ليست بالخبرة التى استطيع أن استبعدها بالتعليل فقد حدثت لى هذه الخبرة بكل تأكيد حتى ولو كنت أحلم.

أما كرسى علم الطبيعة فإنه وإن كان مستقلا عن حياتى العقلية إلا أنه ربما كان

(١) العقل والمادة ١٨٩.

غير موجود. إذ يكون غير موجود إن كنت أحلم، وربما لم يكن موجودا حتى وأنا متيقظ، إذ كانت هناك مهاو للخطأ فى بعض أنواع الاستنتاج أنا معرض لها وإن لم يكن عليها دليل)[1].

ويأخذ رسل فى تحليله للمادة، وقصرها على "سلسلة من الوقائع".

فيقول:

(كل ما أعلمه عن المادة هو ما يمكننى استنتاجه بمساعدة بعض المسلمات المجردة من الصفات المنطقية المحضة، لتحيزها الزمانى المكانى، وهذه لا تدلنى لأول وهلة على أى شئ كائنا ما كان عن خصائصها الأخرى. فوق هذا، فأن الدواعى التى تمنعنى من الاعتراف بتصور الذات فى حالة العقل هى بعينها الدواعى التى تمنعنى من الاعتراف بتصور الجوهر فى حالة المادة. لقد أنزلنا عقل ديكارت إلى سلسلة من الوقائع، وهذا ما يجب أن نفعله بجسمه أيضا، فإن قطعة المادة سلسلة وقائع تربط فيما بينها قوانين طبيعية معينة.

وهى قوانين تقريبية وغير دقيقة.

والشخصية التى تحتفظ بها الجزيئات المادية فى علم الطبيعة العتيق تختفى فى علم الطبيعة الكمية الحديث.

ولكن حتى قبل ظهور عالم الطبيعة الكمية، كانت الجزيئات فكرة بالية لأنها كانت تؤدى إلى فكرة الجوهر.

وحتى من أيام ذرة "رذر فورد، بوهر" ظل من الممكن التمسك بهذه لأن ذرة رذ وفورد بوهر تتكون من عدد معين من الكهيربات والبروتونات.

وكانت الكهيربات تتصرف كالبراغيث تزحف حينا ثم تقفز، والكهرب لا يزال يمكن التعرف عليه بعد قفزاته على أنه الكهرب نفسه الذى كان يزحف من قبل ولكن الذرة للأسف قد شقيت بتحطيم الذرة.

---

(١) العقل والمادة ١٩٧.

وكل ما أصبحنا نعلمه عنها حتى على فرض أكثر الفروض تفاؤلا هو أنهاكم من الطاقة تخضع لمختلف التقلبات المفاجئة ولا سبيل إلى دليل إلا على هذه التقلبات).

ويبين رسل أنه فى ظل الفيزيقا الحديثة أصبح من المستحيل معرفة شئ عن الذرة فى حالة السكون.

وكل ما نعرفة عنها الآن هو عنها فى حالة التقلب.

يقول:

(كنا فى الأيام السعيدة التى شهدت طفولة بوهر نفترض أننا نعلم ما يجرى فى لحظات السكون، فقد كانت هناك كهيربات تدور حول النواة كما تدور الكواكب حول الشمس، أما الآن فقد وجب علينا أن نعترف بالجهل التام المطلق الذى لا استئصال له أبد الدهر بما تفعله الذرة فى لحظاتها الساكنة. لكأنها مسكونة بطائفة من المراسلين الصحفيين الذ ين لا يعتقدون أن الخبر يستحق أن يذكر إلا أن يكون ثورة أو انقلابا، فيظل ما يحدث فى غير زمن الثورات مغلقا فى الأستار والأسرار، وعلى هذا الأساس اختفت تماما فكرة "النفسية"[(١)].

يقصد الشئ نفسه، أو الشئ فى ذاته الثابت بلا تغير.

ويدلل على ذلك فيقول:

(الواقع أن أصغر قطعة من الكرسى تفقد شخصيتها فى ما يقرب من جزء من مائة ألف جزء من الثانية).

وإذا كان هذا هو جهلنا بالمادة عموما، فإن رسل يقرر أن جهلنا بمخ الإنسان أشد، يقول: (إننا لم نتعود بعد الكلام عن المخ الإنسانى بدقة لغة علم الطبيعة والكيمياء وأهم ما يتعلق من أسرار هذه النظرية بمشكلتنا هو ما تبديه لنا من قلة ما نعرفه عن المادة ولاسيما مخ الإنسان.

---

(١) أين إذن تصورات ابن سينا عن إعادة المعدوم بعينه واستحالته إعادة الجسد نفسه؟ أليس دمار عينية الجسد يجرى فى كل لحظة، ويجرى الآن؟ فما خصوصية الروح إذن بالبعث؟

فما يزال بعض علماء وظائف الأعضاء يتخيلون أنهم قادرون على رؤية الأنسجة المخية خلال المجهر. وهذا ولاشك وهم متفائل فإنك حين تنظر إلى كرسى لا ترى التحولات الكمية بل تحصل على خبرة ذات اتصال عِلِّى طويل محكم بالكرسى المادى اتصال ينتقل خلال الموجات الضوئية وحزم الأشعة ومخروط الضوء والعصب البصرى إلى المخ.

وما يصدق هنا يصدق على المخ الذى يعتقد عالم وظائف الأعضاء أنه يراه، فإن لديه خبرة لها اتصال عِلّى بعيد بالمخ الذى يظن أنه يراه، ولكن ما يستطيع أن يعلمه بصدد هذا المخ لا يعدو عناصر تكوينه التى ستطبع فى حسه البصرى، أما عن الخصائص الأخرى غير خصائص التركيب فلا سبيل إلى معرفتها).

وهنا يود رسل أن يمحو الفصل التام بين كل من المادة والعقل وأن يوحد بينهما فيما يسميه "سلسة أحداث". يقول:

(أحب أن اقترح نظرية: فقد اتفقنا على أن العقل والمادة كليهما سلاسل أحداث، واتفقنا كذلك أننا لا نعلم شيئا عن الأحداث التى تكون المادة إلا من كيانها الزمانى المكانى، والذى أقترحه هو أن الأحداث التى تكون المخ الحى هى نفسها التى تكون العقل المناظر له...).

ثم يقول:

(فإذا صح قولى فالخلاف بين العقل والمخ لا يكون فى المادة الخام التى صنعها منها، ولكن يكون فى طريقة تجميعها، فالعقل وقطعة المادة يتشابهان فى أنهما مجموعات أحداث أو على الأصح سلاسل مجموعات أحداث).

ثم يحاول أن يزيد نظرته وضوحا، فيقول:

(إن الاختلاف بين المخ والعقل ليس اختلافا فى الكيف، ولكنه اختلاف فى التصنيف يشبه الاختلاف بين تصنيف الناس تصنيفا جغرافيا، وتصنيفهم حسب الحروف الأبجدية، وكلا التصنيفين معمول به فى دليل البريد، فالناس فى هذا التصنيف هم الناس فى ذلك ولكن السياق يختلف.

وإذا صحت هذه النظرية فلا مهرب من بعض أنواع الاتصال بين العقل والمخ، فلابد مثلا أن يحدث فى المخ بعض التعديل المادى بما يقابل الذاكرة، ولابد أن تتصل الحياة العقلية بالخصائص المادية للأنسجة المخية، والواقع أن القضايا المادية والنفسية سينظر إليها، لو أن لنا مزيدا من المعرفة، على أنها مجرد اختلاف فى طريقة النص على مضمون واحد. وهكذا تنكمش المسألة القديمة فى اعتماد العقل على المخ أو المخ على العقل، حتى تصير مجرد راحة لغوية، فيريحنا أن نرى العقل معتمدا على المخ حيث يزيد علمنا بالمخ،على علمنا العقل، ويريحنا أن نرى المخ معتمدا على العقل حيث يزيد علمنا بالعقل على علمنا بالمخ.

وفى كل من الحالتين تظل الحقائق الجوهرية هى هى، ويظل الاختلاف اختلافا فى درجة علمنا ولا زيادة.

ولا أظن إن صح ما تقدم أن نطلق القول إطلاقا بأنه لا وجود لعقل غير مجسد، فمثلا هذا اللامتجسد قد يوجد، إذا اجتمعت أحداث بحسب قوانين السيكولوجيا، ولا يبدو أن ثمة سببا تلقائيا قبليا يمنع حدوث العكس، وكل ما يمكننا أن نقوله هو أنه لا يوجد شاهد تجريبى عليه، ولا حق لنا فى أن نزيد)[1].

ويأخذ رسل بعد ذلك فى تلخيص نظريته هذه فى نقاط أهمها:

أولا: أن العالم مكون من أحداث لا من أشياء ذوات حالات تختلف، أو على الأصح أن كل مالنا من الحق وصف العالم به يمكن أن ينص عليه على افتراض أن هناك أحداثا لا أشياء، فالأشياء، بمعزل عن الأحداث، فرض لا ضرورة له.

وثانيا: إن موضوعات الحس كما نحسها مباشرة أجزاء من عقولنا، وليس ما نراه هو العالم المادى ولا بعضه، وهذا أيضا قال به من قبل بركلى[2]، وأيده فيه هيوم، وإن اختلفت الحجج.

---

(١) العقل والمادة ص ٢٠٠ إلى ص ٢٠٥ وانظر فلسفة برتراند رسل للدكتور محمد مهران ص ٩٥ – ٩٦.

(٢) بيشوب بركلى ١٦٨٥ – ١٧٥٣ فيلسوف ايرلندى يرى الوجود هو الإدراك.

ثالثا: ينبغى أن اعترف بأنه لا يوجد شئ يسمى عالم المادة متميز عن خبراتى.

رابعا: أن هناك نوعين من المكان.

خامسا: أن قطعة من المادة هى فى حقيقتها مجموعة أحداث ترتبط بقوانين عليه هى القوانين العلية الطبيعية.

بينما العقل مجموعة احداث ترتبط بقوانين عليه هى القوانين العلية النفسية.

وإذا فلا يصح وصف حادثة ما بأنها عقلية أو بأنها مادية اصفة فى كيانها، بل توصف بهذا أو بذلك حسب سياقها العلى، فإنه من الممكن كل الإمكان للحادثة أن تنسق فى كلا السياقين العقليين، السياق الذى تختص به الطبيعة، والسياق الذى تختص به السيكولوجيا، وفى هذه الحالة تكون الحادثة عقلية ومادية فى وقت معا...

ويحسب رسل أن هذه النظرية قد ازالت الغموض فيقول:

(أهم ما يقال فى صالح هذه النظرية التى أدعو إليها أنها تزيل غموضا، والغموض على الدوام يضايق.. لقد ظلت علاقة العقل بالمادة تحير الناس ردحا طويلا من الزمن فإذا صح رأيى فلا حيرة فى أمرهما بعد الآن...)[1].

وأقول:

مع أن ما يعنينا نحن من فلسفة رسل هذه – وهو على قمة الإلحاد المعاصر – أنها تحطم المفهوم المادى للمادة، إلا إننا لا نرى أن نظريته أزالت الغموض فى العلاقة بين المادة والعقل وإنما زادته. ذلك لأن تفسير كل من العقل والمادة بأنه مجموعة أحداث يدفعنا إلى التساؤل:

أحداث ماذا؟ إن الأحداث وصف، وإذن فالأحداث لابد أن تتعلق بأشياء، وإلا وقعت كلمة أحداث فى نفس الغموض الذى وقعت فيه كلمة "عقل" وكلمة "مادة" وتكون النتيجة هى ضم كلمة إلى قاموس الألفاظ الغامضة.

---

(١) العقل والمادة ص ٢٠٥ – ٢٠٩ ويرى الدكتور زكى نجيب محمود أن هذه هى آخر مراحل تطور فلسفة براتراند رسل.. أنظر كتاب فلسفتى كيف تطورت لبرتراند رسل والمقدمة.

إن الأحداث لابد أنها تتعلق بأشياء، فما هى هذه الأشياء؟

حاول الأقدمون تصنيفها إلى عقل ومادة، أو روح وجسم، والآن علم الطبيعة الحديث أثبت أن التفرقة بين هذه الأمور واهية حقا.

وإنهيار هذه التفرقة القديمة لا يزيل الغموض كما توهم رسل، وإنما هو يزيده بالتأكيد. ولابد إذن من الرجوع إلى فلسفة كانت حيث يثبت "الشئ فى ذاته" وليس أدل على ذلك من أن رسل نفسه يذهب إلى أنه لا يمكن الاستدلال على الأحداث التى تقع بشكل مستقل عن الإدراك وهذا ما جعله يقرر ان التسليم أمر ضرورى من الناحية العملية.

(إذ لو لم نسلم بهذه الأحداث لانهارت كل الأسس العلمية التى يمكن بها تبرير اعتقادنا فى وجود الموضوعات الفزيقية واستمرارها، كما تنهار أيضا إمكانية تبرير الفيزيقا).

وبذلك لا يقر رسل بالشك الكلى ويراه من الناحية العملية مجدبا..[1].

ولعل الحصيلة النهائية لنظرة رسل إلى كل من العقل والمادة هى ما لخصه فى أحد كتبه بقوله:

(إن العقل والروح – شأن المادة ليست سوى رموز أشياء غير معروفة)[2].

غيبية مفهوم المادة عند الفيلسوف الملحد المعاصر فتجنشتين:[3].

يرى فتجنشتين أن العالم ينحل إلى "وقائع" وأن الأشياء هى المكونات المباشرة التى تتكون منها الوقائع، (والأشياء) عند فتجنشتين:

١ – بسيطة، لا تنقسم.

هى بسيطة فى غاية البساطة وهى لا تتصف بأى صفة من الصفات التى يمكن ملاحظتها، أنها تتصف بهذه الصفة أو تلك أثناء وجودها فى واقعة ما، لأن الصفات المادية: تنشأ أو ما تنشأ نتيجة لتشكل الأشياء فى واقعة ما.

---

(١) فلسفة برتراند رسل للدكتور محمد مهران ص ٩٩، ص ١٠٢، ص ١٠٣.

(٢) مجموعة "عالمنا المجنون" ص ٩٧.

(٣) لودفيج فيتجنشتين فيلسوف المنطقية الوصفية النمساوية ١٨٨٩ – ١٩٥١.

٢- ويترتب على ذلك أن الأشياء ثابتة لا تتغير. يقول فتجنشتين:

"الشئ وهو الثابت، وهو الموجود، أما المتحول المتغير فهو البناء المركب من أشياء، والتركيبة التى قوامها أشياء هى التى تشكل "الواقعة الذرية).

٣- ويترتب على ذلك أن الأشياء باقية إلى الأبد، لأنها بسيطة لا تنقسم إلى أجزاء، وما ينقسم إلى أجزاء هو ما يمكن فساده، أما مالا ينقسم فهو باق على حالة ثابت لا يتغير ولا يزول.

٤- ويترتب على ذلك أن الأشياء هى الأساس الأول الذى يقوم عليه العالم، أو هى كما عبر فتجنشتين تكون "جوهر العالم".

ولكن ما المقصود بمعنى الجوهر هنا؟

معناه "هو ذلك الثابت وراء كل تغير، والحامل الذى يحمل كل الصفات المتغيرة المتتابعة فى الوجود، أو هو "الشئ" الموجود بذاته الثابت الذى لا يتغير، وبالتالى فهو الذى يعد مبدأ أو أصلا لجميع الأشياء الموجودة".

الإيمان بالشئ ضرورة منطقية:

ويبرر فتجنشتين فكرته عن الجوهر.. على الرغم مما فيها من معنى ميتافيزيقى يتناقض مع اتجاهه التحليلى اللاميتافيزيقى بقوله:

"إنه إذا لم يكن للعالم جوهر فإن القول عن قضية ما أنها ذات معنى سيتوقف عندئذ على ان قضية أخرى صادقة".

أى أن معنى قضية ما فى حالة وجود جوهر ثابت للعالم الخارجى إنما يتوقف على المطابقة بين القضية من جهة، وذلك الجوهر الثابت من جهة أخرى، فيتحدد المعنى. أما إذا لم يكن هناك جوهر "ثابت يحدد معنى قضية معينة".. فلن يكون أمامنا عندئذ إلا أن نشتق معناها من قضية صادقة أخرى، وهذه من ثالثة، وتلك من رابعة، و.... إلى مالا نهاية.!

وعلى ذلك فوجود "الجوهر" الثابت أو الأشياء الثابتة هو المطلوب الذى يبرر لنا

الاستخدام الصحيح للغة، إذ أن ترابط الأشياء على نحو أو أخر فى واقعة ما هو ما يبرر لنا الحكم بصدق قضية أو كذب أخرى.

إذن ما هو هذا الشئ البسيط عند فتجنشتين وكيف يكون؟

أن فتجنشتين لا يعطينا أمثلة له ولا يوضح المقصود منه فى هذا الصدد.

يقول مالكولم: ذات مرة كنا نناقش (فتجنشتين وويلزدونى وأنا) رسالة فتجنشتين المنطقية الفلسفية، وقد سألت فتجنشتين عما إذا كان – أثناء "كتابة" الرسالة – قد فكر فى ذلك الوقت فى وجود شئ كمثل "الشئ البسيط" وكانت إجابته بأن تفكيره فى ذلك لم يكن إلا تفكيراً منطقيا.

ولذلك فإن ذلك الأمر لم يكن يعنيه كرجل منطقى، أى أن يقرر ما إذا كان هذا الشىء أو ذاك شيئا مركبا، إن ذلك عمل تجريبى محصن وعلى ذلك فهذه الأشياء عند فتجنشتين لم تكن إلا الأشياء بالمعنى المنطقى أو هى بسائط منطقية. وقد عبر رسل عن ذلك فى مقدمة الرسالة "لفتجنشتين" بقوله:

(إن فتجنشتين لم يذهب إلى أننا يمكننا أن نقول فعلا ما هو بسيط، أو أن نعرفه تجريبية لأنه ضرورة منطقية تتطلبها النظرية مثل الإلكترون).

ولو تعمقنا فى ذلك لوجدنا أنها ضرورة عملية يقصد بها إنقاذ هيكل القضايا من الوقوع فى حلقة مفرغة، وتفقد من ثم ما يبرر الحكم بصدق قضية ما أو كذبها[١].

وإذن فهذه البسائط "الأشياء" ليست هى المفردات الجزئية التى ندركها تجريبيا فى الواقع الخارجى.

وهنا يقول فتجنشتين (لا يسعنى إزاء الأشياء إلا أن أسميها وبهذا لا يسعنى إلا أن اتحدث عنها دون أن أستطيع تقرير وجودها).

إنها كما يقول الدكتور عزمى إسلام فى تلخيصه للنقد الذى وجه إلى فتجنشتين (مجرد افتراضات ميتافيريقية)[٢].

---

(١) لودفيج فتجنشتين للدكتور عزمى أسلام ص ١٢٢ – ١٣٠.

(٢) المصدر السابق ص ٣١.

المادة عند هانزريشنباخ:

يقول هانزريشنباخ – وهو ملحد.. (فالسؤال: ما المادة؟ أصبح الآن لا يمكن الإجابة عند بالتجارب الفيزيائية وحدها.

وإنما يحتاج إلى تحليل فلسفى للفيزياء.. وذلك لأن الإجابة عنه تتوقف على السؤال: ما المعرفة؟ ففى خلال القرن التاسع عشر استعيض عن التفكير الفلسفى الذى كان موجوداً فى مهد المذهب الذرى بالتحليل التجريبى، ولكن البحث وصل أخر الأمر إلى مرحلة من التعقيد تقتضى العودة إلى البحث الفلسفى)[1].

ولكن – حسب رأيه – بمعاونة البحث الفيزيائى.

يقول (لقد اتضح أن مفهوم الجوهر الجسمى المشابه للجوهر الملموس كما يظهر فى الأجسام التى نتعامل معها فى بيئتنا اليومية هو فكرة مقحمة من مجال التجربة الحسية.. وأن التجارب التى تتيحها الظواهر الذرية تحتم التخلى عن فكرة الجوهر الجسمى، وتقتضى إعادة النظر فى طريقة الوصف التى نصور بها الواقع الفيزيائى.

ولاختفاء الجوهر الجسمى يختفى طابع اللغة المرتكز على قيمتين[2]، ويتضح أن أسس المنطق واللغة إنما هى نتائج للتكيف مع البيئة البسيطة التى ولد فيها البشر.

والحق أن الفلسفة التأملية ذاتها لم تكشف أبدا عن قدرة على التخيل مماثلة لذلك العمق الذى أبدته الفلسف العلمية)[3].

---

(١) نشأة الفلسفة العلمية ص ١٥٨.

(٢) يعنى فى مجالنا هذا الموجات، والجزيئات، ويقترح امرا ثالثا "اللامحدد" الخ، أنظر نشأة الفلسفة العلمية ١٦٩.

(٣) المصدر السابق ص ١٧٠.

العلم التجريبى يرغم الإلحاد المعاصر على التخلى عن "المادية" لكن إلى ... أين .....؟

يلخص كارل بيرسن رأيه فى التغيير الشامل الذى يطرأ على علم الفيزياء بقوله: (على حين أنه خلال الجزء الأكبر من القرن التاسع عشر كان مفهوم (المادة) هو الذى يعد أساسيا فى علم الفيزياء، وكانت لهذه المادة خاصية غير مألوفة تسمى بالكهرباء، فإنه يبدو اليوم أن الكهرباء ينبغى أن تعد اهم من المادة، بمعنى أن ما كنا نعده مادة أساسية ينبغى أن يتصور الآن على أنه شكل من أشكال ظواهر كهربائية عظيمة التعقيد).

إن بيرسن وجد فى هذه التطورات الفيزيائية الحديثة تأييدا لرأيه القائل: إن العلم لا يهتم إلا باختراع أنموذج تصورى يصف به مجرى انطباعاتنا الحسية ولآ شأن له بتقديم تفسير للعالم المدرك حسيا بالفعل. ففكرة الألكترون، التى أصبحت هى الفكرة الأساسية فى الفيزياء فى ذلك العهد، ما هى إلا تركيب ذهنى يستحيل أن يكون موضوعا مباشرا للإدراك الحسى، شأنها شأن سائر المفاهيم التى أدخلتها الكشوف الحديثة على علم الفيزياء.

إن بيرسن ينظر إلى المادة على أنها بدورها مفهوم تصورى أو ذهنى، يستخدم فى وصف انطباعاتنا الحسية، ولا يطابقه وجوده فعلى فى الخارج.

أما المادة التى يشيع وصفها بأنها علة الانطباعات الحسية فهى فى رأيه كيان ميتافيزيقى، ومن الشائع أن توصف المادة بأنها صلبة وغير قابلة للاختراق. وهاتان

بالفعل صفتان تتميز بهما مجموعة كبيرة من الانطباعات الحسية المسماة بالمادية، غير أنهما لا تنتميان بالضرورة إلى كل أفراد هذه الفئة:

فالصلابة وعدم القابلية للاختراق أمران نسبيان، ولا يدلان على صفة مطلقة تنتمى إلى عالم الواقع.

أما القول بأن المادة تتميز بالدوام والبقاء، فهو فى رأى بيرسن قد يكون راجعا إلى استمرار الانطباعات الحسية لا إلى استمرار شئ غير مدرك من وراء هذه الانطباعات. وهو يضرب فى هذا الصدد مثلا بالموجة:

فعندما نرى الموجة تتحرك فى البحر، تتكون لدينا عنها انطباعات حسية متماثلة ومستمرة، بحيث يبدو لنا أن "نفس" الموجة هى التى تتحرك، وهى التى تقترب منا، ومع ذلك فلو ألقينا فيها قطعة من الفلين لارتفعت وانخفضت فى نفس الموقع عندما تمر الموجة بها، ولما انتقلت معها، مما يثبت أن الموجة ليست هى نفسها التى تتحرك. وهكذا قد تظل الموجة محتفظة بشكلها وتتكون لدينا عنها نفس المجموعة من الانطباعات الحسية، ومع ذلك يكون أساسها أو مادتها متغيرا على الدوام. وبعبارة أخرى فإن تماثل الانطباعات الحسية أن بيرسن يحاول هنا أن يعزل العلم التجريبى عن المذهب المادى بعد أن تحالفا زمنا طويلا، لا لشئ إلا لما بدا من أن هذا التحالف لو استمر بعد ظهور الفيزياء الحديثة سوف يقدم دعما علميا للنظر إلى المادة على أنها – كما يقول بيرسن – (كيان ميتافيزيقى).

وإذا كانت هذه النظرة لا تزعج العلماء التجريبيين، ولا تزعج أولا ينبغى أن تزعج الماديين الملتزمين "بالعلم التجريبى" فهى من غير شك تزعج أولئك الذين وجدوا فى تحالف العلم مع المادية دعما لنزعتهم الإلحادية، أما وقد صار هذا التحالف خطرا على الالحاد – بعد الفيزياء الحديثة – فإن إخلاصهم "للإلحاد"

- وهو يأتى فى المقام لكونه "إرادة" محضة – يجعلهم – كما فعل بيرسن
- يفصلون "العلم" عن "المادية" – المادية فى وضعها الذى اضطرها العلم إليه.
- فيهاجمون "المادية" لأنها فى رأى بيرسن (تسير فى نفس الطريق الذى تسير فيه

المذاهب الميتافيزيقية واللاهوتية...) مدعين أنها بذلك تصبح (مضادة للروح العلمية السليمة...)[1].

وهنا نجد أنفسنا مضطرين إلى أن نقول لبيرسن وأمثاله:

إنه إذا انفصل العلم التجريبى عن المادية...

وانفصل فى نفس الوقت عن الروحية، أو عن الدين، فماذا يبقى له إلا أن يكون هلوسة ذاتية، لا صلة لها بالواقع على أى وجه يكون؟

وهذا ما جعل الدكتور فؤاد زكريا، يقول فى تعليقه على بيرسن:

(إن مذهبه يرتكز على المذهب الظاهرى القائل بأن الموضوعات الأولية المؤكدة للمعرفة هى "الانطباعات" المباشرة فى التجربة الحسية الخارجية، أو فى التجربة الاستبطانية الداخلية، أما ما نسميه بالأشياء أو الجواهر فما هى إلا إضافات ميتافيزيقة لا تبررها تجاربنا...).

ويقول: (ولا سبيل لأصحاب هذا المذهب - مهما بذلوا من محاولات - إلى أن يتخلصوا من شبح الذات الوحيد الذى يهددهم على الدوام.. والحق أن بيرسن على خلاف كثير من القائلين بهذا النوع من المذهب الظاهرى لم يحاول أن ينفى عن نفسه شبهة الذاتية المطلقة).

وهكذا.. يتردى فى المثالية الذاتية هؤلاء المفكرون... (الذين يتصورون فى بداية الأمر أنهم هم القادرون على محاربة المثالية..)[2].

وهذا بلا شك يرتكس بالعلم وبالمادية معا إلى نوع مع اللاأدرية.

يقول الدكتور ليكونت دى نوى:

---

(١) تراث الإنسانية، العدد ١٢ المجلد ٣ ص ٩٢٧.

(٢) تراث الإنسانية العدد ١٢ المجلد ٣ ص ٩٢٩.

(إن العقل الذى اتجه إلى الشك.. يقبل الآن بدون تردد الانقلاب الذى حصل على النظريات الفيزيائية فهو يعترف بوجود فراغ غير مدرك تسبح فيه الألكترونات.. ويعترف بأن هذا الإلكترون ما هو إلا موجة احتمال،

ويعترف بوجود جزئيات كالنيترونات.

ويعترف بوجود الانتينترونات التى افترض وجودها لأسباب تناظرية رياضية بحته[1].

---

(١) ذكرنا من قبل أنه تم افتراض هذه الانتينترونات لا لشئ إلا لانقاذ قانون تكافؤ الطاقة والمادة وعدم انعدامها.

الفصل الرابع

عبادة المادة

يعبر المستشرق ليوبولدفايس عن عبادة الأوربى المعاصر فيقول (إن الأوربى العادى سواء عليه أكان ديمقراطيا أو فاشيا، رأسمالية أو بلشفيا، صانعا أو مفكرا: يعرف دينا واحدا، هو التعبد للترقى المادى، أى الاعتقاد بأن ليس فى الحياة هدف أخر سوى جعل هذه الحياة نفسها أيسر فأيسر، أو كما يقول التعبير الدراج: "طليقة من ظلم الطبيعة".

أما هياكل هذه الديانة فهى المصانع العظيمة، ودور السينما، والمختبرات الكيميائية، وباحات الرقص، وأماكن توليد الكهرباء.

وأما كهنة هذه الديانة فهم الصيارفة والمهندسون وكواكب السينما، وقادة الصناعات وأبطال الطيران.

وأن النتيجة التى لا مفر منها فى هذه الحال هى الكدح وبلوغ القوة والمسرة.

وذلك بخلق جماعات متخاصمة مدججة بالسلاح، ومصممة على أن يفنى بعضها بعضا حينما تتصادم مصالحها المتقابلة.

أما على الجانب الثقافى فنتيجة ذلك خلق نوع بشرى تنحصر فلسفته الأخلاقية فى مسائل الفائدة العملية، ويكون أسمى فارق لديه بين الخير والشر إنما هو التقدم المادى)[1].

ويذهب الأستاذ إسماعيل مظهر فى نفس الاتجاه، فيقول:

(لماذا حمل دكتور شبلى شميل على الأديان؟

حمل عليها متابعة لرأيه المادى جريا وراء غاية محدودة، غاية سعى إليها كثير من ماديي القرن الثامن عشر.

---

(١) الإسلام على مفترق الطرق، ترجمة د. عمر فروخ، ط بيروت، التاسعة ١٩٧٧ ص ٤٧ أخر...

وتنحصر تلك الغاية فى أن يتبدل الناس بدينهم دينا أخر...

وما هو ذلك الدين؟

هو عبادة المادة.

أرادو أن ينظروا إليها على أنها لامصدر الأول للإنسان والعلة الأولى التى فطرته، وأنها التى تحبوه بأسلوب الحياة التى ينعم بها فوق هذا الأرض.

ناهيك بأن إليها مرده ومعاده).

والتعبد للمادة ليس سنة المادية المحدثين فحسب، بل هو سمة أسلافهم أيضا.

أنظر ما يقوله الإمبراطور مارك أنطونين أحد أعلام الرواقيين، وهم ماديون:

(إننى إنما أتكون من صورة ومادة، كلاهما لا يمكن أن يعدم إلى لا شئ أو يكون قد حدث من لا شئ.

كل ما يلائمك أيها الكون الفسيح يلائمنى.

وكل ما تنتجه أسبابك أيتها الطبيعة العظمى ثمرة شهية عندى، منك كل شئ. وفيك كل شئ)[1].

٣ـ عبادة المادة عند هولباخ:

تقوم مادية هولباخ الدجماطيقية (القطعية) على تأليه المادة أو وصفها ببعض الأوصاف التى يختص بها الله كما أنها تقوم على الأسس التالية:

(أ) فهى تقوم على الاعتقاد بأن المادة موجودة بذاتها، ومن ثم فلأ حاجة إلى البحث عن قوة صانعة لها، أو مدبرة لحركتها.. وقد بينا فى موضع آخر[2] فى مناقشتنا لحقيقة الخلاف بين الماديين والمؤمنين حول المعبود ما تقع فيه المادية من قصور وتقصير، وتناقض لا يمكن تجنبه إلا بالاعتقاد بوجود الله.

كما بينا فى نقد العلم الخالص عجزه بحسب طبيعته عن الامتداد فى الماضى إلى

---

(١) ملقى السبيل ص ٣٤، ص ١٥٥.

(٢) أنظر موضوع "تعقيب على أو ثان العلم" فى الصفحات التالية.

حد يدرك فيه أصل الوجود، وعن الامتداد فى المستقبل إلى حد يدرك فيه غايته، ومن هنا تصبح المادية فى حكمها على أصل الوجود، بغير سند من العلم[1].

(ب) وتقوم مادية هولباخ: على أدعاء أن الإيمان بالمادة "المعلومة" أولى من الإيمان بغيرها من القوى المجهولة يقول:

(إنه لأقرب إلى الطبيعى والمعقول أن ننسب إلى المادة كل شئ موجود، لأن كل حاسة من حـواسنا تبرهن على وجودها[2]، من أن نعزو تكون الأشياء لقوة مجهولة).

وقد بينا هنا فى مبحث "غيبيات المادة" سذاجة هذا الاعتقاد، حيث ألت المادة إلى شئ مجهول، وبينا فى مبحث عجز العلم عن إدراك حقيقة الأشياء أن الإدراكات الحسية لا تشبه حقيقة المادة المدركة فى شئ[3].

(جـ) وتقوم مادية هولباخ على الاعتقاد بأن "العلم النبوتونى" يتضمن تفسيرا كاملا للكون، ولا يحتاج لإضافة من أى نوع[4].

وقد بينا أيضا سذاجة هذا الاعتقاد حيث تداعى التصور النيوتونى للعالم، وجاءت الفيزيقيا الحديثة، والنظرية التطورية بما يقلب هذا التصور، كما بينا ما استقر عليه الرأى من أن العلم التجريبى إنما يقدم وصفا تفسيريا للواقع الجزئى، ولا يقدم تفسيرا كونيا عنها[5] الأمر الذى يحتم أن تكون هنا إضافة، إضافة أساسية ترضى حاجة العقل إلى التفسير.

ولن تأتى هذه الإضافة إلا من مصدر له علم بما وراء المادة وظواهرها، أى من الوحى.

---

(١) أنظر الباب الرابع من هذا الكتاب.

(٢) ملقى السبيل ص ١٣.

(٣) أنظر الباب الرابع من هذا الكتاب.

(٤) أنظر تكوين العقل الحديث جـ١ ص ٤٣٦.

(٥) أنظر مبحث نقائض العلم وعجزه عن التفسير فى الباب الرابع من هذا الكتاب.

(د) وتقوم مادية هولباخ على الاعتقاد بحتمية القوانين الطبيعية وأن هذا يبطل الاحتجاج بوجود النظام فى الكون على وجود الله.

وقد بينا بطلان هذا الاعتقاد فى مبحثينا عن لا حتمية القوانين الطبيعية وأن هذه الحتمية – على فرض ثبوتها – لا تلغى القول – بالإرادة الألهية[1].

(هـ) وتقوم مادية هولباخ على إنكار القول بأن الكائنات الذكية، تستمد ذكاءها من غير المادة فمن ثم يدل على علة ذكية قائمة وراء المادة.

ينكر هولباخ ذلك برد الذكاء أو العقل أو الوعى إلى المادة باعتباره ظاهره من ظواهرها.

وقد بينا فساد هذا الاعتقاد فى مبحث القوانين والإرادة الألهية.

وعلى فرض صحته، فإنه يجعل المادية تؤول حتما إلى الدخول فى حظيرة اللاأدرية، وذلك لأن هذا الاعتقاد يجعل "الوعى" اسما لحالة توافقية من حالات تشكل المادة....

وهنا تصبح المعرفة الناتجة عن هذا الحالة التوافقية – حالة عرضية مفتقرة إلى أى مبرر يدعونا إلى اتخاذها حكما على حقيقة الوجود، وكونه وجودا ماديا.

٤ – **أما هربرت سبنسر** فإنه إذا كان قد ابتعد عن الديانة المسيحية فقد أخذ يتعبد لما سماه "المطلق".

وإذا كان المطلق عنده لا يمكن معرفته، فإنه يصف هذه اللاأدارية بأنها (هى على التحقيق عند العقل البشرى الاتجاه الدينى نفسه).

ويصف المطلق – مع ذلك – بأنه له وجودا (يبلغ مع سموه على العقل والإرداة مبلغ سمو العقل والأرادة على الحركة الميكانيكية).

وهو يرتعد فرقا عندما يخلو إلى نفسه ليتأمل هذا المطلق[2]. الذى هو كما يصرح هنا "المكان اللانهائى".

---

(١) انظر مبحث حتمية القانون لا تلغى الإرادة الألهية فى الباب الثالث من هذا الكتاب.

(٢) انظر العلم والدين لأميل بوتروص ٨٩.

يقول (الأصل الكلى فكرة سابقة على كل خلق وكل تطور، ويسمو عليهما إلى غير نهاية امتدادا وزمانا، لأن كلا منهما – لكى يكون معقولا – يجب أن تكون له بداية ولا بدء للمكان(!).

إن فكرة هذه الصورة العارية عن الوجود[1] (!) والتى يرتادها الخيال من جميع أطرافها تحتوى دائما على مناطق مجهولة لاحد لها بالإضافة إلى الأجزاء التى ارتادها العقل. إن تمثل مكان يرد فيه نظامنا النجمى الهائل إلى نقطة فى بحره لأمر رهيب يشق على العقل. وكلما تقدمت بى السن أحدث الشعور – الذى لا أعرف له أصلا ولا علة – بأن المكان اللانهائى قد أوجد – (!) وينبغى أن يوجد دائما، أحدث فى نفسى انفعالا يجعلنى أرتعد فرقا)[2].

وهنا يدافع هربرت سبنسر عن نفسه ضد من يرى أن هذه اللاأدرية تؤول إلى "اللادينية" مقررا أنها (على التحقيق هى عند العقل البشرى الاتجاه الدينى نفسه).

يقول:

(أولئك الذين يذهبون إلى أن اللاأدرية ترادف اللادينية إنما يقعون فى هذا الخطأ لاعتقادهم أن الاختيار هو بين القول بالشخصية وبين صورة من الوجود اقل منها، فإذا قلنا بالمطلق باعتبار أنه ليس شخصا فهذا بحسب رأيهم إثبات أنه أقل من شخص.

لكن الحقيقة ليست كذلك.

إن الاختيار إنما يقع بين "الشخصية" وبين المطلق الذى هو أسمى منها.

إذ أليس من الممكن وجود نوع من الوجود يبلغ من سموه على العقل والإرادة والشخصية.. مبلغ سمو العقل والإرادة والشخصية على الحركة الميكانيكية؟).

ويعلق أميل بوتور على هذا فيقول:

---

(١) انظر قوله قبل سطور "أن له وجودا".

(٢) أنظر العلم والدين ص ٨٩.

(ألا يحق لنا القول بأن مذهب الفيلسوف اللا أدرى يفصح فى هذا الموضع عن اتجاه روحى صوفى..)[1].

ونقول: زائغ..

وبعد:..

وإذا كان المطلق عنده لا يمكن معرفته، وإذ يصعد به "إلى أعلى الدرجات" فإنه لا يسعنا أن نرى فى نظرته إليه هنا على أنه "المكان اللانهائى" الذى يرتاد الخيال "أجزاء منه" إلا ارتكاسا فى المادية.

وهنا نسجل عليه كما يقول أميل بوترو:

(الحق – كما يقول كثير من الفلاسفة المعاصرين – ليس ألما لا يعرف عند هربرت سبنسر مبدأ علميا)[2].

لأن العلم عند هربوت سبنسر إنما يقوم على الوقائع..

(فالوقائع هى الأصل الوحيد للمعرفة، ولا ينبغى أن نسمى الوقائع وقائع إلا ما ندركه أو ما يمكن أدراكه كأشياء خارجية توضع فى مقابل الشخص المدرك).

كما نسجل من ناحية أخرى أن هذا أل‌الا يعرف لا يصلح أن يكون دينا على أى وجه من الوجوه. وكما يقول أميل بوترو (لن نستطيع مع مذهب سبنسر أن نضع الناس فى حضرة الموجود الذى يصدر عنه كل شئ لكى نقول لهم بعد ذلك: إنهم لن يتمكنوا من معرفة شئ عن هذا الوجود أو توقع شئ منه)[3].

وكما نقول نحن: يصبح الدين مسخا إذا خلا من الوحى..

وفى **الفلسفة الوضعية** التى قامت على استبعاد الدين والميتافيزيقا انتهى زعمها الفيلسوف أوجست كونت (١٧٨٩ – ١٨٧٥) إلى اختراع ما سماه "دين الإنسانية" وفيه تكون "الإنسانية" هى المعبود، وأبطالها هم موضع التعظيم والتكريم، بل

---

(١) العلم والدين ص ٨٨.

(٢) العلم والدين ص ٩٣.

(٣) العلم والدين ص ٩٧.

ذهب إلى أبعد من ذلك، حيث وضع لهذا الدين الجديد معبدا حقيقيا، تنصب فيه التماثيل ويصاغ فيه تمثال المعبود "الإنسانية" على هيئة أنثى، وتقام بجواره تماثيل نصفية لأبطال التاريخ.

إنه فى يوم الجمعة ١٠ أبريل ١٨٤٦... أى بعد وفاة معشوقته بخمسة أيام فقط... نجد كونت... يبدأ فى تاسيس نظم "دين الوضعية".

المعبد: شقتها الخاصة التى عاشت فيها..

قدس الأقداس: المقعد المكسو بالقطيفة الحمراء الذى جلست عليه عندما زارته لأول مرة وآخر مرة فى بيته. رفات "أم البشرية" خصلات من شعرها، مناديلها رسائلها، وشاحها قفازها، صورتها الخ...

إنجيل الوضعية: مجلد مكون من ٥٦٠ صفحة، ويحتوى على ألف رسالة حب كان قد كتبها لها خلال سنتين ابتداء من أول لقائه بها إلى وفاتها... وبعض رسائلها القليلة.

وها هى بعض طقوس "دين الوضعية" كما عرفها أو جست كونت فى مؤلفه "الوصية" صلاة الصبح: فيها "الكاهن أوجست كونت وأتباعه من تلاميذه أمام محراب كلوتيلد... أى المقعد المكسو بالقطيفة الحمراء.

وتستهل الصلاة بهذه الكلمات: "من الأفضل أن يحب الإنسان على أن يكون "محبوبا" أما آخر دعاء فيقال أمام الرفات: وداعا يا شريكة حياتى الدائمة.. وداعا يازوجتى وابنتى وداعا يا أم البشرية.

معابد أم البشرية:

والشئ العجيب أن ديانة الوضعية مازالت لها معابدها حتى اليوم فى فرنسا... أى فى عالم ١٩٧٧ بعد الميلاد.. ومازال يحج إليها الوثنيون من اتباع الوضعية المتطرفة.. وأشهر هذه المعابد فى شارع "بابين" فى باريس حيث الشقة التى عاشت فيها كلوتيلد.. وفى شارع "مسيولى برنس" حيث الشقة التى عاش فيها أو جست كونت، هذا غير عشرات المعابد الأخرى فى باريس..

والأعجب من هذا أن أكبر معبد لكلوتيلد "أم البشرية" مقام الآن فى ريودى جانيرو فى البرازيل.

وأعجب العجب أن علم البرازيل يحمل شعار ديانة الوضعية كما تصوره (كونت). أما عن الفيلسوف العاشق فرغم حبه.. ظل محتفظا بكامل قواه العقلية الفلسفية والعلمية.. فقد عاش بعد كلوتيلد أحد عشر عاما.. وكان يلقى فيها محاضراته فى الجامعة كما الف ثلاثة كتب أخرى عن الوضعية أهمها: "السياسة الوضعية"[1].

وإذا كان البعض قد يحلوله أن يدافع عن وضعية كونت باستبعاد هذا الدين بدعوى أنه – أى هذا الدين – إنما يعبر عن هلوسة عاشق..

فإننا نجد من المؤرخين من يجد لهذا الدين مكانه فى البناء المنطقى للمذهب الوضعى عند كونت، بالرغم من علاقة الحب تلك...

يقول أميل بوترو بعد أن يتساءل:

كيف تم إدماج هذا الدين فى المذهب الوضعى بأسره؟

يقول: (حصل ذلك على إثر هوى كومت لكلوتيلددى فو، هذه واقعة لا سبيل إلى الشك فيها، ولكنها لا تنطوى بالضرورة على الدلالة التى ينسبها إليها الكثيرون)*.

إن ضآلة المحبوب، بالإضافة إلى مزاج كومت العاطفى يجعلان من هذه الحادثة سببا عارضاً)[2].

يقول أميل بوترو: (لا تتجه عبادة المذهب الوضعى إلى ذكرى ابطال

الإنسانية فقط، بل موضوعاتها الأساسية:

الموجود الأعظم أو الإنسانية.

والمعبود الأعظم أو الأرض.

---

(١) انظر مجلة أكتوبر فى ١٣/ ١١/ ١٩٧٧م.

(٢) العلم والدين ص ٥٣.

والبيئة العظمى أو المكان.

هذه الأقانيم الثلاثة تكون ثالوث المذهب الوضعى).

وإذن فإن من حق النقاد أن يوجهوا سهامهم إلى هذه الديانة الوضعية. ويبدو التناقض صارخا بين الوضعية من حيث هى احتجاج على الألوهية والميتافيزيقية، والإنسانية من حيث هى كيان ميتافيزيقى غيبى...

يقول أميل بوترو:

(لئن اتخذنا الإنسانية مقياسا للأشياء فلن نغلق باب عصر المباحث الميتافيزيقية والدينية إلى الأبد، ولكنا نفتحه من جديد)[1].

ويقول وليم جيمس عن الديانة الوضعية: (لقد أصبحت قوانين الطبيعة المادية فى هذه الأيام أيام الفلسفة الوضعية موضوعات مستحقة للتمجيد الذى لا يكون إلا لله)[2].

ويقول عن جناح من أجنحة الوضعية المتشددة فى وضعيتها:

(لا يزال بعض رجال المذهب الوضعى ينادى اليوم قائلا: هنالك إله واحد مقدس، يقف فى جلاله وعظمته بين انقاض كل إله غيره وكل وثن(..) – وهو الحقيقة العلمية – وليس له إلا أمر واحد، وقول واحد: وهو أن ليس لكم أن تؤمنوا بإله لأن الأيمان بالإله ارضاء للميول الذاتية.

وهم فى ذلك مخدوعون، إنهم لم يفعلوا شيئا إلا أنهم قد اختاروا من بين ميولهم المتعددة، الميول التى تنتج أبخس النتائج وأحطها قدراً، بل وأكثرها إقحالا، وأعنى بذلك: مجرد عالم ذرى، وضحوا بكل ما عدا ذلك من الميول..

إنهم يقولون "دع العالم يفنى ليحيا العلم "كما قال أشباه هم" دع العدل يتم ولو أفنى العالم" فهل تجدون وثنا صنع فى كهف أجمل من هذا الوثن؟ وإذا أردنا أن نقول

---

(١) العلم والدين ص ٣.

(٢) العقل والدين ص ٨٩.

بتطهير العالم من الخرافات فلندع الوثن من الالتزام الصارم نحو العلم يذهب مع بقية الواجبات، وسيجد الناس فرصة طيبة لفهم بعضهم بعضا)[1].

٦- **وفى الفلسفة الماركسية** التى قامت على المادية الديالكتيكية (الجدلية) انتهى التفكير إلى اضفاء الألوهية على "المادة"، فهى تتصف بأنها "أصل الوجود" وأنها "باقية" لا تفنى، وانها "لانهائية"، وأن قانونها "الديالكتيك" يفرض نفسه على كل الأشياء. ثم ذهبت هذه الماركسية أيضا خطوة أعمق فى طريقها إلى جعل هذه الفلسفة "دينا"، حيث رأت ضرورة إدخالها فى عقول العمال وقلوبهم، باعتبارها فلسفة "الشغيلة" التى يعتمد عليها وعليهم فى تغيير المجتمع وتثويره، ومن أجل ذلك أدخل زعماؤهم فى إطار القداسة التى تضفى على الأنبياء، وكان لهم أصنام ومزارات يحج إليها الناس من أرجاء البلاد.

بل إن عبيد المادة هؤلاء عندما يجدون صعوبة فى التعبير عن إلههم يعتذرون بمثل ما يعتذر به المؤمنون به من ضيق وعاء اللغة البشرية عن استيعاب حقائق الألوهية.

وهذا ما يعبر عنه مقال ديمترى ب. جورسكى عن "التمثيل العلمى للحقيقة وصعوباته".

وهذا ما قاله لينين عن "الحركة" وصعوبة التعبير عنها: يقول: (نحن لا نستطيع أن نحقق الحركات أو أن نعبر عنها، أو أن نمثلها بدون أن نعطل التيار المتصل، وبدون أن نعمد إلى تقسيمها وقتل الحساسية فيها...)[2]. الخ. وهذا يؤكد ما نقوله عن حلول المادة محل الآلة فى الفكر المادى بما يكتنف هذا المحل من غيبية وتأب عن إحاطة الفكر البشرى.

والماديون الملحدون يتناقضون مع أنفسهم هنا عندما يرفضون هذه الصعوبة فى مجال اللاهوت ويتقبلونها فى مجال المادة.

وهنا يبدو لنا واضحا بطلان الماركسية فى ذهابها إلى أن جدلية المادة كافية فى تفسير حركتها وتطورها.

---

(١) العقل والدين ص ٨٩.

(٢) مجلة ديوجين العدد الثامن نوفمبر ١٩٦٨ ص ١٤٢.

أولا: إن هذا القول يقوم على الاعتقاد بقدم المادة والحركة معا، وأنه لا مادة بغير حركة ولا حركة بغير مادة. وقدم المادة يعنى قدم الحركة فى نفس الوقت.

ونحن نناقش فى قدم الحركة فنقول:

(أ) إن قدم الحركة لا يستقيم إلا بالقول بالحركة الكاملة. ولو كانت الحركة كاملة لما كان سكون.

لأن السكون نقص فى الحركة.

لكن السكون حاصل بالفعل.

لأن الحركة منها بطيئة، ومنها سريعة.

- هذا ثابت بالمشاهدة - والحركة البطيئة لا تكون كذلك إلا لما يتخللها من سكونات، وإذن فقد ثبت أن السكون حاصل بالفعل.

فبطل القول بالحركة الكاملة.

وثبتت الحركة الناقصة.

ونقصان الحركة يتنافى مع قدمها..

لأن الحركة الناقصة تعنى تخلل السكون لها كما قدمنا..

وإذا تخلل السكون الحركة لم يكن أيهما ذاتيا للمادة، لقبولها كلا منهما، فلم يكن أيهما أولى بالأسبقية من صاحبه، فاحتاج فى أسبقيته إلى مرجح فكان لابد أن يكون مسبوقا بالمرجح فلم يكن أحدهما قديما.

وإذن فقد ثبت أن الحركة التى للمادة لا تكون قديمة.

فثبت حدوث الحركة.

وإذا أثبتنا حدوث الحركة:

فإما أن نثبت حدوث المادة، على فرض تلازمهما كما هو مذهب المادية الجدلية وفى هذا نقض لها.

وإما أن نثبت أنها - أى الحركة - ليست ذاتية للمادة فاحتاجت المادة فى حركتها إلى محرك قديم.

وهو الله.

(ب) ولا يفيد الخصم فى هذا المقام الاعتماد على قانون بقاء الطاقة:

١ - لما ثبت من أنه قانون افتراضى يجرى حاليا ترقيعه بافتراضات أيضا كلما ظهر ما ينقضه من كشوف الذرة.

٢ - لأنه يتضمن التسليم بانتقال الحركة وتوزعها، وتخلل السكون لها، وهنا يأتى ما ذكرناه.

(جـ) وقد يفيدنا نحن الإشارة إلى نسبية الحركة كما ثبتت أخيراً فى النظرية النسبية. يذكر العلماء أن نيوتن كان قد (أقام برهانا يثبت به أن الحركة حول محور لابد أن تكون مطلقة وليست نسبية، وأنه على الرغم من أن خصوم هذا الرأى لم يستطيعوا أن يجدوا عليه ردا إلا أنه كان لديهم البرهان على صحة الرأى المضاد. أى على أن كل حركة لابد أن تكون نسبية، وكان برهانهم يبدو على أقل تقدير مساويا للرأى الأول فى درجة الإقناع.

وظل هذا التضارب قائما بغير حل حتى أثبت اينشتين نسبية الحركة فى نظريته عن النسبية[1].

ثانيا: ويقدم العلم الحديث الدليل على أن جدلية المادة لا تكفى فى تفسير حركتها التطورية وذلك باكتشاف ما يسمى "الطاقة الضامة".

ويقول العلماء عن هذه الطاقة:

إنه لما كانت النيترونات عديمة الشحنة فإنه يجب ألا تجذب البروتونات أو النيوترونات الأخرى، ولكنها تجذبها فعلا؟

ولما كانت الشحنات التى من نوع واحد تتنافر، فإن البروتونات الموجبة يجب أن يبتعد بعضها عن بعض، ولكنها لا تفعل ذلك، وبدلا من هذا يحدث العكس إذ يحتاج الأمر إلى كمية هائلة من الذخيرة لفصل الحبيبات من النواة بعضها عن بعض أكثر مما يلزم لفصل الإلكترونات عن البروتونات.

---

(١) فلسفتى لبرتر اندرسل ص ٤٥.

وتسمى القوة الشديدة التى تحفظ أجزاء النواة بعضها ببعض بالطاقة الضامة.

وهذا الاسم يبين ما تفعله هذه الطاقة ولكنه لا يوضح طريقة عملها[١].

وهذا فى رأيى له دلالة هامة، إذ يعنى أن جدلية الجزيئات (سالبة وموجبة) لا يكفى لتفسير تركيبها أو العلاقة بينها أو تطورها، إذ احتاج الأمر إلى هذه الطاقة الضامة.

وهذا فى حد ذاته يكفى لنقض المادية الجدلية عند ماركس.

ثالثا:

أما قدم المادة وهو من أسس المادية الجدلية، فسوف نتعرض له بإبطاله فى مقام لا يختص فيه الكلام بالمادية الجدلية، لأنه من ركائز المذاهب المادية عموما.

وذلك فى الفصل الخاص بمزاعم العلم، عند الكلام عن "أن حتمية القوانين الطبيعية لا تلغى الإرادة الالهية" وإثبات الحاجة إلى العلة الأولى، أو الإرادة القديمة، وعند الكلام عن "احتياج العالم إلى الله طبقا لقوانين الفيزياء الحديثة".

رابعا:

إنه فى البناء الماركسى يقوم الجانب العلمى على الجانب الاعتقادى، لا كما يدعى أصحاب شعار "الاشتراكية العلمية".

ففى مقال نشرته البرافدا فى عام ١٩٤٩ يقول رئيس أكاديمية العلوم فى الاتحاد السوفيتى س ١٠، فاينلوف تحت عنوان "لينين والمسائل الفلسفية التى بالفيزياء الحديثة".

"إن الفيزياء السوفيتية تبنى عملها على ما اعتنق العالم من المادية الديالكتيكية (وليس العكس...) تلك التى رفع أمرها تآليف لينين وستالين.. ولكنا لا يمكن أن نغفل حقيقة واقعة. تلك أن بعضا من فيزيائيينا مازال عندهم بقايا من آراء من المذهب التصورى.

---

(١) العالم من حولنا ص ٥٩، ٦٠ وانظر بواتق وانابيق ص ١٦٥ انظر "الفيزياء والمكروفيزياء "للويس دى برولى ص ٥٨، ٥٩.

إن من أخطر الواجبات علينا أن نحارب هذه البقايا من ذلك المذهب المنقرض بالنقد الذى لا يرحم..)[1].

وفى مقال نشرته المجلة الأسبوعية الانجليزية ناتشر فى مايو ١٩٥٠ جاءت هذه الكلمة الآتية لعضو من معهد علم الوراثة التابع لاكاديمية العلوم بموسكو إذ يقول: (إننا أعلنا مرارا ولا نزال نعلن أن العلم – وإذا فالعلم السوفيتى – إنما هو علم حزبى طبقى. إن الطبقات المتوسطة ومن يصوغون لها مذاهبها – سواء كانوا بيولوجيين أو غير بيولوجيين – كانوا دائما فى خوف أن يقروا صفة العلم الحزبية)[2].

ويقول الدكتور جيمس كونانت معلقا على ذلك.

(إن معتنقى المادية الجدلية فى كل الأرض يضعون العلوم الفيزيائية من التقدير فى الموضع العالى، ويتحدثون فى زلاقة وفى ثقة عن المنهج العلمى..

ولكن عندما يوجد نص خاص من نصوص هذا المذهب الفلسفى فيحول إلى مبدأ رسمى من مبادئ الحزب لا يؤذن لذى رأى مخالف أن يقوم إلى جنبه، وعندئذ لا يمكن أن يكون للعلم استقلال)[3].

فهل نجد أدنى فرق بين موقف الماركسية هذا وبين موقف الكنيسة فى العصور الوسطى من العلم كما يصوره الأستاذ إسماعيل مظهر فى قوله:

(قامت لدى اللاهوتيين فكرة ثابتة فى أن العلم لا يصح أن يبشر فيه بأقل مخالفة ما جاءت به الأسفار والمتون ورسائل الحواريين..

وزاد الطين بلة أن اللاهوتيين ومن ورائهم الكنيسة وعلى رأسها البابوات المعصومون من الخطأ كانت قد زكت المذاهب اللاهوتية التى ذاعت فى تفسير الإنجيل والتوارة بإجازتها حينا بعد حين، فأصبحت تلك التفاسير فى الواقع مقدسة كأصل المتون نفسه)[4].

---

(١) مواقف حاسمة فى تاريخ العلم ص ٢٨٩، ٤٩٠.

(٢) مواقف حاسمة فى تاريخ العلم لجيمس ب كرنانت ترجمة أحمد زكى ص ٤٩٠.

(٣) المصدر السابق ص ٤٨٩.

(٤) الأستاذ إسماعيل مظهر فى مقدمة ترجمة لكتاب بين الدين والعلم لا ندرو ديكسوف وايت ص ١٩، ٢٠.

(٧) **أما ارنست هيكل (١٨٨٤ - ١٩١٩)** فى محاربته للدين فهو يدعو إلى وضع فلسفة علمية أو تأويل عقلى لنتائج العلم - تعالج فيها المسائل التى تركت من قبل للدين والميتافيزيقا.

وعنده أن الفلسفة المستخلصة من العلم تتلخص فى كلمتين: الواحدية والتطورية، فمن جهة الموجود واحد، وجميع الموجودات ذات طبيعة واحدة، وليس الخلاف بينها إلا فى الدرجة، أى كميا.

ومن جهة أخرى هذا الموجود ليس لا متحركا، بل فيه مبدأ التغير، وهذا التغير يعد فى ذاته ميكانيكيا بحتا خاضعا لقوانين ثابتة.

ولكنى يتخلص أرنست هيكل من النقد الموجه إلى المادية التى تفترض فيها المادة - فى أصلها - شيئا عديم الحركة ليست له هيئة معينة، إذ يقال فى هذا النقد كيف أمكن أن يخرج من هذا العدم إمكانيات مثل القوة والحركة والأحساس؟..

ولكى يتخلص من النقد الموجه إلى التطورية ككلمة سحرية بمقتضاها تتسلسل الكائنات بالطبع بعضها من بعض، بفعل الميكانيكية المنتظمة البسيط، إذ يقال فى هذا النقد: ما أصل التطور نفسه وما غايته، وهل يمكن تصوره بغير أن ننسبه لفعل فائق على الطبيعة؟

لكى يتخلص هيكل من هذا كله قال:

(نحن نرى أن المادة لا يمكن أن توجد وتعمل بغير العقل).

حسن، لقد اضطر هيكل إلى الرجوع - مؤقتا - إلى قاعدة التألُّية التي يقول بها الدين...

وهو يقول أيضا "المادة التى فرضناها لا تتنافى مع الله...".

لكنه ما لبث أن زاع، إذ يقول:

(بل هى - أى المادة - الله نفسه، اله داخل الطبيعة متطابق معها)[1].

---

(١) المصدر السابق ص ١١٠

وهنا يصبح لهيكل دين خاص به، وإله يدعى أنه استنبطه بالعلم، وأنه يرفضه إذا جاء من الوحى، يقول:

الأديان تقوم على الوحى، والعلم لا يعرف إلا التجربة، ولا يمكن لصاحب عقل مستنير أن ينتمى لكليهما فى أن واحد، بل يضطر إلى الاختيار، واليوم لا يملك الشخص الغريب عن الثقافة الحديثة – يقصد الفلسفة العلمية – من العقل إلا مقدار ما كان يملكه أقاربنا من الثدييات كالقردة أو الكلاب أو الفيلة)[١].

والخلاصة أن هذا المتعالى على الدين، والداعى إلى ما يسميه الفلسفية العلمية أو الواحدية، ليست الواحدية عنده – فى حقيقتها – إلا نوعا من وحدة الوجود على أساس مادى.

ومع ذلك يقول أميل بوترو:

(نحن إذا مضينا مع النتائج العلمية لهذه الفلسفة افضت بنا إلى العبادة الثلاثية للحق والخير والجمال، وهو ثالوث واقعى يحل مكان الثالوث الوهمى للمسيحية..)[٢].

وهكذا يستبدل هيكل دينابدين[٣].

وهو يعتقد أن الدين لم يبتدع لزهو رجال الدين، بل لأنه يهدف إلى إشباع حاجات جوهرية عند الإنسان، ومن ثم فهو يبحث لثالوثه عن معبد، وإذا كان يرى – مؤقتا – أن الكون بأسره هو معبد هذا الثالوث، فهو لا يستبعد أن يحدث فى القريب (أن ينتقل عدد كبير من كنائس المسيحيين، إلى جماعات الواحدين[٤]).

وهنا نسجل أن هذه الفلسفة العلمية التى يدعو إليها هيكل على أنها "سلب للأديان، وبديل عنها" تتنكر للمفهوم العلمى، بل تتنكر للفلسفة العلمية ذاتها، التى من المفروض أن (تقوم خارج أى ميتافيزيقا).

---

(١) المصدر السابق ١١١.

(٢) المصدر السابق ١١٣.

(٣) أنظر مبحثنا عن حقيقة الخلاف حول الذات الألهية فى خاتمة بحثنا هذا.

(٤) العلم والدين ص ١١٥.

كما نسجل أن هذه الفلسفة تحول الصيغ التى يقرها العلم إلى عقائد مفروضة علينا إلى الأبد، فهو – أى هيكل – يريد أن يكون لهذه القضايا المنتزعة من العلم يقين أكثر من اليقين العلمى[1].

إنه اليقين الميتافيزيقى الخالص[2].

إنه ينسب لمادته الواحدة مالا يملك العلم أن ينسبه إليها:

الأزلية، والشمولية.

وهو ينسب لقانونه عن التطور مالا يملك العلم أن ينسبه إليه ايضا: الميكانيكية البحتة، والتقدم الدائم.

يقول أميل بوترو: من المستحيل إذن اعتبار فلسفته مجرد امتداد للعلم.

ولقد كان هيكل واهما عندما اعتقد أنه بواحديته هذه يهدم الأديان لثنائيتها، ذلك أن الأديان تقوم أيضا على مذهب الوحدة، وهو لم يفعل إلا أن اقترح دينا زائفا يقوم على مذهب ميتافيزيقى – لا علمى – فى وحدة الوجود، إن هيكل هذا (يختتم تعاليمه فى الواحداية بالابتهال إلى "الله" المبدأ المشترك للخير والجمال والحق. ويقول: إن الحق والجمال والخير هو الآلهة الثلاثة السامية التى نركع أمامها فى إخلاص. ولتمجيد هذا المثل الأعلى "الله الواحد والثلاثة حقا"(!) سيرفع القرن العشرون الهياكل).

وتندق رقبة هيكل مرة ثانية فى قاع الوهم، إذ ينصب لنا هذه القيم الثلاثة – الحق والخير والجمال – آلهة تعبد، دون أن يكون لها أى مبرر من العلم: العلم بعجزه المقرر عن إرساء القيم[3].

والخلاصة: أن هيكل أقام من العلم فلسفة ليطرد الأديان، ثم اقام من فلسفته دينا لكى تحل محلها[4] لكن هل يمكن أن تفوز بشئ من النجاح؟

---

(١) ولا يقين علمى هناك "أنظر مبحثنا عن لا حتمية القوانين.

(٢) أنظر العلم والدين ص ١٢٠.

(٣) المصدر السابق ١٢١، ١٢٣، ١٢٥ ١٢٧.

(٤) العقل والدين ص ٩٩.

يقول وليم جيمس: (إذا ما تمكن "الدين العلمى" المحض، من خنق كل الرغبات الأخرى وإزالتها من نفوس جماعة من الجماعات، وتمكن من إقناع افرادها بأن القوانين المنطقية تقتضى تطهير الذهن من كل فكرة لا تمت إلى التركيب العلمى بصلة – إذا ما تمكن العلم من ذلك فإن تلك الجماعة ستسقط حتما إلى الرغام، وتصبح طعمه لجيرانها الذين هم أكثر منها ثروة عقلية، كما غدت فصيلة الحيوانات طعمة للإنسان)[1].

تعقيب على أوثان العلم..

وأخيرا:

يقول هربرت سبنسر فى ترجمته الذاتية: (إن الدائرة التى تشغلها الاعتقادات الدينية من النفس لا تبقى خالية أبدا بل تشغلها المسائل الكبرى المتصلة بأنفسنا وبالعلم).

ومن هنا نقول:

إنه ليس بلازم أن تجرى المناقشة بين الإلحاد والدين، على أساس سوق الأدلة على وجود الله.

وإنما تجرى، أو يصح أن تجرى على أساس إجراء المقارنة بين المعبود هنا والمعبود هناك، والمعتقدات هنا، والمعتقدات هناك.

وصد الله العظيم، القائل:

﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ﴾ (سورة الزمر أية ٦٧).

مقارنة المعبود: بين الإلحاد المادى، والإيمان بالله....

فى اعتقادنا أن الفريقين متفقان على أصل معبود، مختلفان على الصفات التى يوصف بها (الأصل المعبود).

الفريقان متفقان على أن:

---

(١) العلم والدين ص ٩٠.

ظواهر العالم متغيرة.

وكل متغير له اصل تغير عنه.

وظواهر العالم لها أصل تتغير عنه.

هذا محل إجماع.

والكلام فى هذا الأصل.

هل وجوده لغيره أو لذاته؟

الإجماع منعقد على أن وجوده لذاته..

هل له نهاية ينتهى إليها، أو هى لا نهاية؟

الاجماع منعقد على أنه يتصف باللانهائية واللامحدودية، بالابدية، والأزلية والخلود...

والإجماع منعقد - أو يكاد أيضا على كونه:

محدثا للحياة

محدثا للعقل[1].

والإجماع منعقد على كونه ذا سلطان حتمى تخضع له حركة الأشياء.

والإجماع منعقد على كونه محدثا للتطور والتقدم فى حركة الأشياء.

والإجماع منعقد على كونه ساعيا بحركة الأشياء نحوق غاية أو غايات عليا.

أولا: لكن السؤال الذى يظهر عنده افتراق المذاهب ما بين مادى ملحد ومؤله مؤمن هو: هل هذا الأصل من جنس المادى الذى نعرفه أو ليس من جنسه؟

يقول الماديون: إنه المادة فهو من جنس هذا العالم المادى...

ويقول الإلهيون: إنه ليس من جنس هذا العالم مطلقا...

وهنا ينبغى أن تجرى المقارنة بين الاعتقادين.

---

(١) يقول الدكتور توفيق الطويل (يذهب أتباع الواقعية المادية إلى أن سبق المادة على العقل إنما يكون فى الوجود وفى المرتبة معا. بمعنى أن المادة هى التى تملك وجودا مستقلا أما العقل أو الذات المدركة فليست إلا مجرد مظهر من مظاهر المادة).

إنه على قول الماديين يحصل التناقض...

وينشأ التناقض من وصفهم إياه بما يناقض كونه أصلا..

وبما يناقض الصفات التى اقتضاها كونه أصلا...

١- ذلك لأن القول بأنه من جنس هذا العالم المادى الذى نعرفه يقتضى كونه جزءاً منه والقول بأنه أصل للعالم يقتضى كونه غيره، وهذا تناقض...

٢- ولأن القول بأنه من جنس هذا العالم المادى الذى نعرفه يقتضى كونه ذا أول لأن ما هو من هذا العالم له أول وقد قالوا بأبديته.

٣- ولأن القول بأنه من جنس هذا العالم المادى الذى نعرفه يقتضى كونه فانيا لأن ما هو من هذا العالم يفنى، وقد قالوا بخلوده.

لا يقال إننا نريد بالأصل الذى هو من جنس هذا العالم (المادة) من حيث هى مادة، والمادة من حيث هى مادة هى عندنا واجبة الوجود لا نهائية، أبدية أزلية خالدة، فلم نقع فى التناقض.

لأنا نقول: ما تقولونه عن المادة المتصفة بما تقدم يخرجها عن كونها من جنس هذا العالم المادى الذى نعرفه، لأن ما نعرفه من هذا العالم المادى، إنما هو أفراد، فنعرفه ممكن الوجود، منتهيا، له أول، له نهاية، فان.

فكيف السبيل إلى معرفةالمادة المطلقة التى وصفتم؟

وما هو الوجه الذى عرفتم منها وهو من العالم المادى الذى عرفناه؟ فإن لم يكن هذا الوجه فأنتم تقولون بشئ ليس من جنس هذا العالم وإن دل عليه هذا العالم، وتسميتكم إياه مادة لا يدل على شئ.

ثانيا:

والسؤال الثانى الذى تفترق عنده المذاهب هو: هل هذا الأصل من جنس هذا العالم فى حالته الراهنة بعد أن حدثت الحياة، والعقل؟

أم قبل أن تحدث الحياة والعقل؟

يقول الماديون: أنه من جنس هذا العالم قبل أن تحدث الحياة والعقل لأنه هو محدث الحياة والعقل، أو لأن الحياة والعقل ظواهر حدثت من بعد.

وهذا تناقض أيضا:

لأنه يعنى أنه يعطى الحياة من يفتقد الحياة[1].

ويعطى العقل من يفتقد العقل.

إنه يعنى أن يعطى المفضول (من لا يملك، الحياة والعقل) للفاضل: ما به الفضل (الحياة والعقل).

يقول شلنج فى كتابه ماهية الحرية البشرية ١٨٠٩م:

(إن الله ليس موجودا قط بل هو فى طور الصيرورة).

ويقول أوكن تلميذه فى شرحه لهذه النقطة.. (إن الله هو بالقوة فحسب إنه عبارة عن الصفر أو العدم)[2]؟؟؟

وقد رد عليهما ف. هـ. ياكوبى فيما كتبه عام ١٨١٢ فى مقالة فى الأشياء وتجليها سجل فيها:

(أن فى المسألة التى طرحها شلنج - وتلميذه - أبعد تناقض فى فلسفة الدين بأسرها، إذ أنه لا يصدر شئ عن لا شئ، أو يولد الأعلى من الأدنى، إن الفلسفة من طراز فلسفة شلنج هى نقض صريح لقوانين المنطق).

(أ) وإذا كان شلنج يرد على ياكوبى بالاحتكام إلى مشاهداتنا اليومية التى نجد فيها ظهور الأعلى من الأدنى....

(فالولد ينمو حتى يصبح رجلا، والجاهل حتى يصبح عالما)[3].

فهو قد وقع بذلك بلا شك فى سذاجة تصورية ما أغرب صدورها عن عقل فيلسوف يتصدى لهذه التحديات، إذ ليس من العسير أن تعرف أن ظهور الأعلى فى

---

(١) انظر مبحثنا فيما قرره العلم التجريبى الحديث من أن للعالم بداية ونهاية.

(٢) سلسلة الوجود الكبرى ص ٤٦٧ - ٤٦٩.

(٣) المصدر السابق ص ٤٧٠.

هذه الأمثلة ليس باستمداد من الأدنى، وإنما الأدنى أعطى شيئا مساويا أو أقل، وما صار به الأعلى أعلى إنما هو بانضمام عناصر أخرى ليست فى الأدنى، وقد احتاج هذا الانضمام إلى وجودات سابقة، وإلى تنسيق، وعناية ليس عند الأدنى منها شئ، فما أحرى هذا المثل بأن يدل على صدق القول بأنه (لا يصدر شئ عن لا شئ) وأنه (لا يلد الأدنى الأعلى) وما أحراه بأن يدل على وجود الله سبحانه وتعالى الذى تستمد منه هذه الوجودات كلها، وهذا التنسيق كله، وهذه الرعاية كلها.

(ب) وإذا كان شلنج يرد بتعميم أكبر بقوله (إن الطبيعة نفسها كما يعلم كل من له إلمام كاف بالموضوع قد ارتفعت تدريجيا من توليد المخلوقات الأضعف.. إلى تولدي الأكمل والأدق تكوينا منها)(١).

فإنه ما كان له أن يسخر وهو فى موضع السخرية، إذ يرتكب مصادرة على المطلوب، ذلك لأن ما يصفه من فعل الطبيعة – دون أن يفسره، هو القضية نفسها المحتوية على الاستحالة المنطقية (وجود شئ من لا شئ) وهى الاستحالة التى قدمها الفيلسوف تحت وشاح رقيق لا يمكن أن يخفيها، وهذه الاستحالة – فى تناقضها الداخلى من ناحية – وتناقضها مع الواقع من ناحية – لا تحل إلا باستنتاج ضرورى: هو استنتاج وجود الله المتصف بوجود الوجود، وما يقتضيه ذلك من صفات الكمال، ومنها العلم والقدرة والإرادة.

(جـ) وإذ يحس شلنج بصدق الاتهام الموجه إليه بارتكاب تناقض منطقى نجده يتراجع إلى حائط ورقى يستند إليه، وذلك إذ يلجأ إلى الاتهام التقليدى الموجه إلى مبدأ الذاتية، المنطقى(٢).

من أنه مبدأ تحليلى، أو تحصيل حاصل(٣) وهو هنا يجهل أو يتجاهل، وينسى أو يتناسى أن القول بأن هذا المبدأ (تحليلى) لا يعنى عدم صحته، أو إنكاره، فهو

---

(١) المصدر السابق ص ٤٧٠.

(٢) هو أحد مبدأين يقوم عليهما المنطق: مبدأ عدم التناقض، ومبدأ الذاتية الذى يعنى: "إن الشئ هو هو وليس هو غيره.

(٣) سلسلة الوجود الكبرى ص ٤٧٤.

صحيح طالما كنا نستعمل عقولنا، ولكنه يعنى عدم كفايته لتقدم العلم التجريبى، وهذا شئ أخر، لا نصدق أن الفيلسوف يجهله.

فكيف يقع الفيلسوف فى مثل ما ارتكبه هذا من مغالطة تارة ومصادرة على المطلوب تارة، وتناقض تارة أخرى؟

إنها إرادة الإلحاد لا غير..

ثالثا:

والماديون لا يقعون بهذا فى التناقض فيما يصفون به هذا الأصل فحسب، ولكنهم يقعون فى التقصير.

فهم يكتفون بوصف أصلهم بالأوصاف الآتية:

كونه علة لذاته، لا نهائيا، أبديا، أزليا، خالدا، ذا قانون حتمى للحركة، محدثا للحركة، محدثا للحياة، محدثا للعقل، محدثا للتقدم...

ولا يصفونه ببقية الصفات التى يقتضيها ما تقدم...

فهم لا يصفونه بكونه مريدا وذلك يقتضيه كونه نظام وغاية تؤدى إلى التقدم.

وهم لا يصفونه بكونه خالقا وذلك يقتضيه كونه محدثا للحياة، أو للعقل...

وهم لا يصفونه بكونه عالما، وذلك يقتضيه كونه، مريدا خالقا، محدثا للعقل.

وهم لا يصفونه بكونه قديرا، وذلك يقتضيه كونه خالق، عالما مريدا، محدثا للحياة والعقل..

وهم لا يصفونه بكونه مدبراً وذلك يقتضيه كونه محدثا للتطور والتقدم فى الأشياء.

وهم لا يصفونه بكونه حيا، وذلك يقتضيه صحة وصفة بما تقدم[1].

والنتيجة أن المادية يقولون بأصل للعالم يتصف بالوجوب والقدم والخلود والسلطان، وإحداث الحياة والعقل، والتقدم.

---

(١) ليس هذا نوع من التشبيه كما يدعى الملاحدة.

وهذا محل اتفاق...

ولكنهم يقعون فى تصورهم لهذا الأصل فى التناقض والقصور.

وهنا موضع المفاضلة بين الماديين والألهيين.

فالإلهيون الذين يقولون بأصل للعالم يتصف بالوجوب، والقدم والسلطان وإحداث الحياة، والعقل، والتقدم..

يصفونه بكونه، مريدا عالما، خالقا، مدبرا، حيا قديرا، سميعا، بصيراً...

والخلاصة أنه لا مجال لطرح موضوع الخلاف حول المعبود على أنه بين من يثبت للعالم أصلا معبودا يرجع إليه يتصف بوجوب الوجود، والخلود، والأبدية والأزلية واللانهائية، محدثا للحركة، والحياة، والعقل، والتطور، والتقدم... ومن ينكر ذلك.

ولكنه بين من يعتقد أن معبوده "الله" ويصفه بصفاته الواجبة له..

ويراه من غير جنس هذا العالم متعاليا عليه.

ومن يعتقد أنه (مادة) يراه من جنس هذا العالم المادى فى أحط درجات وجوده..

وهو بين من يصف معبوده بأوصاف يقتضيها كونه أصلا ومن يصفه بأوصاف:

(أ) متناقضة مع كونه أصلا، من ناحية.

(ب) متناقضة مع الأوصاف التى يقتضيها كونه أصلا من ناحية ثانية..

(جـ) ويمنع عنه أوصافا يقتضيها كونه أصلا من ناحية ثالثة..

فالخلاف فى حقيقته يرجع على "صفات" هذا "الأصل" المعبود "لا إلى "وجوده".

ومن هنا فالماديون ليسوا فى جوهرهم منكرين لوجود أصل معبود. ولكنهم مشركون يصنعون آلهة من عندهم، وينحطون بأصل الوجود وبمعبودهم إلى أحط الدرجات.

﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾[1].

﴿ سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾[2] صدق الله العظيم.

---

(١) سورة النساء ٤٨.

(٢) سورة الصافات ١٨٠.

يقول ابن تيمية:

(لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع وإنما ورد بمعرف التوحيد ونفى الشرك).

ويقول ابن القيم فى كتابه مدارج الساكين (إن وجود الرب تعالى أظهر للعقول والفطر السليمة من وجود النهار، ومن لم ير ذلك فى عقله وفطرته فليتهمهما).

ويقول الأستاذ محمد فريد وجدى فى كتابه الإسلام فى عصر العلم فى تعليقه على أدلة أفلاطون وارسطو على وجود الله..

(أما أفلاطون فبرهانه يحتاج إلى شئ من العلم والحكمة، فهو بعيد عن البرهان الفطرى على قدر بعده عن متناول العقل العادى، وهما كما لا يخفى عيب فى الدليل لا يغيب على بصير..

إذ لا يخفى أن الخالق جل وعز أكبر من كل كبير وأظهر من كل ظاهر فكيف يليق أن يكون البرهان على وجوده من الخفاء بحيث يدق على كثير من الأفهام..).

وما قدمناه عن معبودات الملحدين الماديين، يدل فى وضوح على أن الإيمان بالله فطرة فى النفس البشرية، وأن هذه الفطرة إن لم تجد تعبيرا لها فى الدين الذى يأتى به الوحى من الله أدخلت فى مسخ من المذاهب الألحادية، ووقعت فى أسر العبودية لغير من يستحقها[1].

وفى طريق الفطرة يقول ابن تيمية:

(إن فطرة الخلق مجبولة على أنهم متى شاهدوا شيئا من الحوادث المستجدة

---

(١) يقول وليم جيمس بعد أن بين أن الإنسان هو بغريزته وفطرته معتقد متيقن "أن أعاظم رجال المذهب التجريبى منا ليسو تجريبين إلا من ناحية نظرية فحسب فإذا ما تركوا لغرائزهم وطبائعهم فإنهم يعتقدون ويتيقنون كما يفعل البابا نفسه". ويقول "ولكن إذا كنا بالغريزة من رجال المذهب المطلق فما الذى يجب أن نفعله ونحن فلاسفة ازاء هذه الحقيقة؟ هل نقبلها وندافع عنها؟ أم ينبغى أن نعتبرها حالة ضعف فى طبيعتنا يجب أن نعالج أنفسنا منها بقدر الإمكان". إن الضرورة العملية هى الشئ الوحيد الذى يقف بجوار الفطرة فى هذا المقام، وهى التى ترجح لدينا قبولها وتبعد عنا اعتبارها حالة من حالات الضعف. أنظر العقل والدين ص ١٦.

كالبرق والرعد والزلازل ذكروا الله وسبحوه، لأنهم يعلمون أن ذلك المتجدد لم يتجدد بنفسه بل له محدث أحدثه.

وهم يعلمون هذا فى سائر المحدثات وإن كان ما اعتادوا حدوثه صار مألوفا لهم بخلاف المتجدد الغريب.

وخلق الإنسان من أعظم الآيات، فكل واحد يعلم أنه هو لم يحدث نفسه، ولا أبواه، ولا أحد من البشر أحدثه.

ويعلم أنه لابد له من محدث، فكل يعلم أن له خالقا خلقه، ويعلم أنه موجود حى عليم قدير سميع بصير، ومن جعل غيره حيا كان أولى أن يكون حيا، ومن جعل غيره عليما كان أولى أن يكون عليما، ومن جعل غيره قادرا كان أولى أن يكون قادرا.

كما قال تعالى: ﴿ وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾[1].

ثم يقول: (فما عدت هذه المسألة من النظريات التى يقام عليها برهان، فإن الفطرة الإنسانية تشهد بضرورة فطرتها وبديهة فكرتها بصنع قادر عليم حكيم وهذا قوله تعالى: ﴿ أَفِى ٱللَّهِ شَكٌّ ﴾.. وقوله تعالى: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ ٱلْعَزِيزُ ٱلْعَلِيمُ ﴾ الزخرف ٩.

وإن هم غفلوا عن هذه الفطرة فى السراء فلا شك أنهم يلوذون إليها فى حال الضراء..

قال تعالى: ﴿ وَإِذَا غَشِيَهُم مَّوْجٌ كَٱلظُّلَلِ دَعَوُا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ ﴾ لقمان ٣٢.

ويقول تعالى: ﴿ وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِى ٱلْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ ﴾ الإسراء ٦٧. صدق الله العظيم.

(١) سورة الذاريات أية ٢١.

٥ - الوعد بالمستقبل

تشترك اتجاهات الإلحاد العلمى على اختلافها فى الاعتقاد بالحياة المؤجلة التى يستكمل فيها ما نقص من هذه الحياة الحاضرة.

وهذه السمة الخامسة من سمات الدين التى أشرنا إليها فى مستهل هذا الفصل.

وليست نظرة الإلحاد العلمى إلى المستقبل مجرد نوع من التوقع لما يأتى فى الغد، وإنما عقيدة لازمة من أجل تبرير ما يستمسك به من نظرة إلى الماضى، وإلى الحاضر، وبدون هذه النظرة المستقبلية الاعتقادية ينهار البناء الكلى للاتجاه الإلحادى.

يقول وليم جيمس (إن ثورة العلم ضد الكرامات وخوارق العادات، وثورة بعض الفلاسفة ضد حرية الإرادة لم تنبت كلها إلا من أصل واحد: هو كراهية الاعتراف بوجود عنصر يمكن أن يشككنا فيما عرفناه عن المستقبل)[١].

فهؤلاء يستتيمون فى غيبوبة لذيذة على عقيدة غيبية عن المستقبل تزعجهم عنها الكرامات:

أولا – ففى مجال العلم البحت – مثلا – لابد من هذه النظرة عند سماسرة الإلحاد لتصح دعواه فى كفاية العلم التجريبى لتفسير الوجود، وتفسير المستقبل، وإزاحة الميتافيزيقا والدين عن هذا الطريق.

ويرى كارل بيرسن أنه (من الخطأ الاعتقاد بأن جهل العلم حاليا يعنى أنه يسظل إلى الأبد جاهلا فى المستقبل. فليس لنا أن نقطع بأن هناك ميادين ستظل مستعصية على العلم إلى الأبد، وبأن هناك أنواعا أخرى من المعارف غير العلمية هى التى تهدينا فى هذه الميادين، ذلك لأن قدرات العلم لا حدود لها..)[٢].

ومع ذلك فإن بيرسن يقر بعجز العلم عن إدراك العالم الخارجى وهذا هو التناقض بعينه.

---

(١) الدين والعقل ص ٥٠.

(٢) تراث الإنسانية ص ٩١٩ العدد ١٢ لمجلد ٣.

إن العالم الخارجى فى نظره فكرة مزعومة لأن أقصى ما نقترب به من ذلك العالم المسمى بالخارجى هو أطراف أعصابنا الحسية، وموقف العالم فى هذا يشبه موقف عامل التليفون الذى لا يتصل بالمتحدثين إلا من خلال الطرف المجاور له من أسلاك التليفون.

بل إننا فى موقف أسوأ من موقف صاحبنا هذا إذ أننا لم نخرج من مركز التليفون ولم نشاهدا أبدا واحدا من أولئك المتحدثين الذين تصلنا أصواتهم من خلال الأسلاك، فالعالم الخارجى بالنسبة إلينا كما هو بالنسبة إلى هذا العامل هو مجموع الرسائل أو المكالمات التى تنقلها الأسلاك أو الأعصاب.. إلينا حيث نكون، إننا لا نعرف شيئا على الإطلاق عن طبيعة "الأشياء فى ذاتها".

إن ما يسميه الميتافيزيقيون بالأشياء فى ذاتها.. لا نعرف نحن عنه إلا صفة واحدة هى "القدرة على تكوين انطباعات حسية وبعثه رسائل تمر بأعصاب الحس حتى المخ، فهذا هو القول العلمى الذى يمكن الإدلاء به بشأن ما يوجد وراء الانطباعات الحسية"[1].

وهنا يبدو كارل بيرسن فى قمة اليأس من معرفة العالم الخارجى ومن معرفة الشئ فى ذاته بالرغم من اعترافه بوجوده.

يقول (وعالم الانطباعات الحسية هذا مغلق علينا تماما ولا أمل لنا فى أن نبعد عنه خطوة واحدة)[2].

فأين هذا من إيمانه بقدرات العلم الذى لا حدود له؟

وفيم كان إذن طرد جميع وسائل المعرفة الأخرى وإنكارها؟؟

٢- ويقول برتراند رسل بناء على مبدأ عدم التحديد...

"إن اكتشافات العلم الحديث تبين لنا أن الذرة غير خاضعة للقوانين الطبيعية القديمة، فهل يعنى هذا أن الذرة غير خاضعة للقوانين على الإطلاق؟"[3].

---

(١) تراث الإنسانية ص ٩٢١ العدد ١٢ المجلد ٣.

(٢) تراث الإنسانية ص ٩٢١ العدد ١٢ المجلد ٣.

(٣) مجموعة عالمنا المجنون لنظمى لوقا ص ٥٦، ٥٨.

وبدلا من أن يفترض رسل أن الذرة تدخل تحت قوانين غير قوانين الطبيعة التى عجز العلم عن كشفها فيفتح الباب للميتافيزيقا والدين، يفترض عن طريق الإيمان الغيبى (ايضا):

(أن نظرية الذرة الفردية الحرة تقع تحت رحمة علم الطبيعة التجريبى الذى ربما استطاع فى أى لحظة أن يكشف القوانين التى تنظم سلوك الذرات الفردية.

ويقول رسل (إننا لا نجد مبررا كى نظن أن سلوك الذرات غير خاضع لقانون.

إن الطرق التجريبية لم تستطع إلا فى أزمنة قريبة أن تلقى أى ضوء على سلوك الذرات الفردية، فلا عجب فى أن قوانين هذا السلوك لم تكتشف كلها، ومن المستحيل الآن نظريا وعمليا عدم خضوع مجموعة من الظواهر لقوانين، وإنما نستطيع أن نقول إن هذه القوانين موجودة ولكنها لم تكتشف بعد).

ويقول فى مجال الإرادة الإنسانية:

(إن كشف القوانين العلمية – فى مجال أعمال الإنسان – أمر يمكن تماما كما هو ممكن فى أى ميدان أخر، حقا يعترف العلماء بعدم قدرتهم على التنبؤ بأعمال الإنسان تنبؤا كاملاً أو يقرب من الكمال، ولكننا نرجع ذلك إلى تعقد الكيان الإنسانى وتضافر عوالم متعددة لإحداث السلوك.

الأمر إذن لا يعنى أن نفترض عدم وجود قوانين على الإطلاق، لأن مثل هذا الافتراض لن يثبت أبدا أمام الفحص الدقيق)[1].

ونحن نقوله له:

وهل ثبت أمام الفحص الدقيق أن العلم سيكشف حتما عن القوانين التى تحكم أعمال الإنسان وإرادته؟

إن جزم رسل بأن العلم سوف يصل فى المستقبل إن هو إلا اعتقاد إرادى مبنى على إيمان مطلق بقدرة العلم.

---

(١) العقل والدين ص ٨٨ – ٨٩.

يقول هانز ريشنباخ – وهو ملحد أيضا – (ليس هناك سبب يدعونا إلى افتراض أن الجزئيات تخضع لقوانين صارمة)[1].

إن رسل ليس لديه سبب للاعتقاد بأن العلم سوف يتمكن فى المستقبل من الوصول إلى معرفة ما يجهله اليوم سوى قوله:

(إن النظريات العلمية قد فسرت قدرا منها يكفى لترجيح الاعتقاد بأن هذه النظريات ستفسرها كلها مع الزمن...)[2].

إن رسل باعتقاده هنا أن العلم سيكشف فى المستقبل عن قوانين الذرة التى اكتشفنا جهلنا بها اليوم، يناقض نفسه إذ يقول فى موضع أخر:

(الآن وجب علينا أن نعترف بالجهل التام المطلق الذى لا استئصال له أبد الدهر بما تفعله الذرة فى لحظاتها الساكنة)[3].

وهنا نضرب فيما يلى مثالا على ما ينطوى عليه مثل هذا الاعتقاد من مجازفة وفساد:

ذلك أنه ذاع فى القرن الثامن عشر مذهب فى الانقلاب الجنينى يسمى "مذهب التكوين" وينحصر هذا المذهب فى القول بأن كل جرثومة حية تحوز حتما كل الأعضاء والصفات التى تمتاز بها الصورة فى حال بلوغها، وغاية ما فى الأمر أن المجهر المستعمل آنذاك ليس فى مستطاعه أن يكشف عن تلك الأعضاء الكائنة فى البيضة الأولى لصغر حجمها وضعف قوة الكشف فى المجهر

وإذن فالأمر مجرد قصور فى أجهزة الكشف والقياس، سوف يزول حتما بتقدم العلم والتوصل إلى أجهزة أدق.

يقول الأستاذ أشلى مونتاجيو (فى تلك الأيام التى كانت فيها المجاهر بدائية إلى حد كبير كان خيال العلماء يعوض مالا تستطيع العدسة القيام به.

---

(١) نشأة الفلسفة العلمية ١٤٧.

(٢) مجموعة عالما المجنون ص ٧٧.

(٣) العقل والمادة "مجموعة مقالات وأبحاث لبرتراند" جمعها وترجمها أحمد إبراهيم الشريف ص ٢٠١.

وهكذا كان ينظر إلى الحيوان المنوى على أنه رجل صغير كامل بالفعل، وجميع أجزائه متكونة من قبل، ولا ينتظر إلا الفرصة التى تسنح له للتكشف والتفتح.

وفى عام ١٧٥٩ وضع عالم ألمانى يدعى (كاسبار فلف) نظرية مضادة تعرف باسم "نظرية الخلق أو التكوين الجرثومى" تتلخص فى ان تطور الجنين يحدث بطريقة تلقائية تماما، وخطأ هذه النظرية ينحصر فى الاعتقاد بأن الجرثومة تخلو تماما من أى تكون عضوى..

هاتان النظريتان تنتميان الآن إلى التراث التاريخى للعلم وليس هناك اليوم عالم يؤمن بأيهما)[١].

ونحن نقصد بهذا أن تغطية الحاضر المعيب، بالثقة فى مستقبل تتوفر فيه الأدلة والبراهين.. كثيرا ما انتهى إلى خيبة ظن وانفضاح وفساد.

ولا يستعمل الملحدون العلميون سلاح الترقب للمستقبل هذا فى جبر عثرات العلم عندما يبدو ضعيفا فى مواجهة الدين فحسب.

وإنما هم يستعملونه فى الحالة العكسية أيضا... أى يستعملونه فى اتهام "العلم الحاضر" عندما يبدو وكأنه قد توصل إلى نتيجة مؤيدة للدين.

كما هو الحال فى القانون الثانى للديناميكا الحرارية الذى يدل على حدوث العالم ودلالة ذلك كله على الصناع..

فهنا نجدهم يشككون فى هذا القانون العلمى على أساس الاعتقاد الغيبى فى أن "مستقبل" العلم سوف يتراجع عن تأييده للدين..

أنظر ما يقوله رسل عن هذا القانون الثانى للديناميكا الحرارية الذى أشرنا إليه، يقول: (إن الاستدلال به ليس يقينا. فقد لا يسرى القانون الثانى للديناميكا الحرارية على كل زمان ومكان، أو قد مخطئين فى القول بأن الكون متناه فى المكان...) هكذا.. يبدو لنا شيئا فشيئا أن إلحاد هؤلاء محض "ارادة".

---

(١) الوراثة البشرية ث ٩٤ – ٩٤.

٤- يقول الدكتور ليكونت دى نوى:

(لسنا من أولئك الماديين العريقين الذين يتمسكون بآرائهم واعتقاداتهم رغم كونها سلبية بدون أى برهان:

فيعتقدون أن بداية الحياة، والتطور، والعقل البشرى، وولادة الأفكار الخلقية سوف تصبح تحت سيطرة العلم فى يوم ما، وينسون أن ذلك يتطلب تغييرا فى علومنا الحديثة، وبالتالى فإنه اعتقاد يرتكز على تعديلات عاطفية)[١].

إن هذه الموضوعات التى أشار إليها ليكونت دى نوى هى الموضوعات التى اختص بها الدين، أو الميتافيزيقا، وسماسرة الألحاد عندما يزيحون الدين عن هذه الموضوعات يضطرون - فى مواجهة إلحاح العقل البشرى - إلى إدخالها فى نطاق المستقبل "آخرة العلم" لا لشئ الا لتستكمل الدائرة، دائرة الحصار حول الدين.

ثانيا: وفى ديانة المذهب الوضعى "ديانة الإنسانية"..

(يستطيع الناس أن ينعموا فى الإنسانية. بالخلود الذى يتطلعون إليه. ذلك أن الإنسانية تضم إليها كل ما يطابق جوهرها وتحتفظ به وتتحد معه وكل ما يجعلها أعظم وأجمل وأقوى، وتتألف الإنسانية من الأموات.. أكثر مما تتألف من الأحياء، هؤلاء الأموات يعيشون.. فى ذكرى الأجيال الحاضرة.. وهى ذكرى متحركة فعالة مؤثرة: فالأموات يؤثرون فى الأحياء بما يبعثونه فيهم من غيرة نبيلة تدفعهم إلى أن يكونوا جديرين بالأنضواء تحت لواء أجدادهم العظماء)[٢].

أما الخلود الموضوعى الذى تقول به أديان أخرى فترفضه ديانه الوضعية إذ ما قيمة الاستمرار المادى فى المكان، بالقياس إلى الحياة المتصلة فى الزمان وفى الضمائر، هذه الحياة التى تحقق وحدها أعز رغبة لقلب الإنسان ألا وهى اتحاد النفوس فى الأزل)[٣]؟!

---

(١) مصير البشرية ص ١١٠.

(٢) هذه ليست حياة للأموات ولكنها فى الحقيقة ارتكاس إلى عبادة الأسلاف فى الديانات الوثنية.

(٣) العلم والدين لا ميل بوترو ص ٥١.

ثالثا – وفى الديانة الماركسية نجد الحلم الذى تنصبه للإنسانية فى قيام مستقبل تتحقق فيه الشيوعية، وتختفى الصراعات الطبقية وتزول الدولة، وتتوفر الاحتياجات كلها، لكل الأفراد.

والشيوعية إذ تمنى الشعوب الرازحة تحت سلطانها بمستقبل "آخرة" غير منظور فإنها تفعل ذلك لتبرير ما تقوم به من سحق الأجيال الحاضرة وتخديرها عن عذاباتها الراهنة "الدنيوية" وهذا هو ما تسجله الوقائع التاريخية فى البلاد التى نكبت بهذا النظام.

ومن هنا فإنه لينبغى القول بحق أن هذه الآخرة الشيوعية هى "أفيون الشعوب".

إن للالحاد نظامه المثلوب للمستقبل، وتوقعاته العرجاء التى يرسمها له، وهو يدعو إليه بمنطق الإيمان، لا بمنطق النقد العلمى الذى استعمله فى هدم الأنظمة الأخرى، ولا نكون مبالغين إذا ذهبنا مع القول بأن ثورته ضد الخوارق والمعجزات ليست إلا كراهية للاعتراف بوجود عنصر يمكن أن يشككنا فى المستقبل الذى يروج له فى سوق العلم.

وإذا كان من الصحيح ما يقوله وليم جيمس من أنه (لابد لكل مذهب فلسفى أو عقيدة دينية من تحديد إجمالى للمستقبل..)...

وإذا كان من الصحيح ما يقوله أيضا من أنه لابد لكى ينجح هذا التصور المستقبلى من أن: (يتناسب مع قوانا وميولنا الذاتية)[1]...

فإننا نقول إنه لابد لهذا التصور من أن يتصف قبل ذلك وبعد ذلك:

أولا: بالصدق.

ثانيا: بالقداسة.

ثالثا: باليقين.

رابعا: بالخلود.

---

(١) العقل والدين ص ٥٠، ٥١.

خامسا: الربط العملى بين "الحاضر: الدنيا: المستقبل: الآخرة".

ولا شك أن هذه الأنظمة الإلحادية لا تتصف واحدة منها بشئ من هذه القيم.

بل هى على العكس من ذلك.

تعلن إنكارها لها.

أو تجاهلها إياها.

أو استخفافها بها.

وهذا سر من أسرار فشل المذاهب المادية، وعجز أوثانها عن أن تحوز قبول الإنسان وإن لم يمنعها هذا الفشل من إنشاب أظافرها فى كيانه.

* * *

إن انتشار هذه المذاهب فى أرجاء من عالمنا الإسلامى إنما يرجع إلى أوضاع سياسية من جانب، وإلى تعمد الغموض فى عرضها من جانب أخر.

أهم هذه الأسباب فى رأينا هو جيل الرواد الثقافيين الذين رباهم الاستعمار فى هذه البلاد، حيث عمل على تربيتهم تربية ثقافية وعقلية ووجدانية قائمة على التنكر لأصالتهم وتراثهم، فنشأ من ثم هذا الجيل وهو متوجه بكليته للأخذ من المصادر الغربية، والاعتقاد بأن التقدم يعنى اقتباس الأنظمة الغربية بما تحتوى عليه من فلسفات، وعقائد مناقضة فى طبيعتها للإسلام، لقد تربوا فى حضن الاستعمار على الاعتقاد بأن التخلص من التخلف يقتضى التخلص من الإسلام نفسه، ولقد فعل الاستعمار ذلك اعتقادا منه بأن هذا الجيل الذى يربيه على هذا النحو، سوف يقوم مقامه فى التحكم فى مصائر هذه الشعوب عندما يضطر للرحيل، تحت ضغط النزعات القومية أو الوطنية، فيصبح القادة المنتخبون من هذا الجيل عملاء له يحكمون البلاد لحسابه، والذى حدث أنه بعد رحيل الاستعمار الغربى اتجهت بعض هذه العقول المستعمرة إلى المعسكر الشيوعى أو العلمانى، وهى فى كلا الحالين مدفوعة بالشعور بعدم الثقة فى النفس، والإحساس بالعبودية لسادتهم فى الغرب، ونحن فى الحقيقة إذ نرثى لهذا الجيل من الرواد خواءهم النفسى وخيانتهم لأنفسهم

وأوطانهم نطمئن إلى أنهم فضحوا بذلك أنفسهم أمام الجيل الذى يأتى من بعدهم وكشفوا عن عوارهم، ونأمل فى الجيل القادم أن يثوب إلى أصالته وأن يدرك أن الإسلام هو الضمان الوحيد للحرية والتقدم على السواء.

خلاصة لهذا الباب

وفى ضوء ما أثبتناه وأوردنه، فى هذا الباب ندعو القارئ إلى تدبر ما يأتى:

١ - أن الألحاد العلمى وهو يهاجم الدين لم يفعل إلا أن استبدل دينا بدين.

استبدل الدين المزيف بالدين الحق.

وقد انطوى دينه المزيف على الخصائص العامة التى هوجم الدين الحق من أجلها:

(أ) الاعتقاد الأولى أو الإيمان.

(ب) التسليم بالغيبيات.

(جـ) القول بالأصل القديم الذى يرجع إليه العالم.

(د) العبادة.

(هـ) وعد بالمستقبل.

وهذا فى حد ذاته كاف فى نقض الإلحاد العلمى، لأن فيه فضحا للكذب والدجل الذى ينطوى عليه موقفة فى انكار الدين.

٢- أن الالحاد العلمى وقد استبدل بالمعبود الحق "الله" معبوداته الخاصة، لم يفعل إلا أن دعا الناس إلى الهبوط بمستوى معبوداتهم وإلا أن دعاهم إلى الشرك، وتعدد الآلة.

يقول لويس دى برولى:

(تبنى كثير من علماء اليوم – وهم فريسة لواقعية بارعة دون أن يدركوا ذلك – ميتافيزياء معينة ذات طابع مادى مكينى، معتبرين إياها التعبير ذاته عن الحقائق العلمية.

ومن أجل الخدمات التى قدمها التطور الحديث للفيزياء، للفكر المعاصر أنه دمر هذه الميتافيزياء المبسطة.

ووضع بنفس الضربة مشاكل فلسفية تقليدية معينة موضع التأمل من جديد، تحت أضواء جديدة كلية)[1].

(١) الفيزياء والمكروفيزياء ص ٢٦٧.

الباب الثالث

مزاعم الإلحاد العلمى

الفصل الأول

حتمية القوانين الطبيعية

إن المغالطة الكبرى التى يروج لها أذناب المادية باسم المنهج العلمى التجريبى هى أن العلم المادى الحديث ينتقل بنا من حضيض الأوهام والظنون التى يورطنا فيها الفكر الأسطورى أو الميتافزيقى، ويرتفع بنا إلى مستوى وقوعها، ولكل علة معلول ينشأ عنها، فالظواهر يتحتم وقوعها متى توافرت أسبابها، ويستحيل أن تقع مع غياب هذه الأسباب، وهذه الاستحالة هى ما يسمى بالضرورة أو الحتمية.

بل إنهم يذهبون فيما يذهبون إليه إلى أن هذه الحتمية تفرض نفسها على عالمنا الأرضى وعلى الأكوان الأخرى التى تبعد عنا ببلايين السنين الضوئية.

وهى تفرض نفسها كذلك على مادة هذه المنضدة التى أجلس إليها، وعلى ظواهر الحياة والعقل كافة.

يقول لويس دى برولى:

(إن للحتمية فى نظريات الفيزياء الكلاسيكية السيادة المطلقة. لقد كان يظن أن كل الظواهر كبيرها وصغيرها تحكمها قوانين صارمة، بحيث يجب أن تحدد بالكامل حالة العالم عند اللحظة زَ، بحالته عند اللحظة الابتدائية.

وكان يساند هذا التصور الذى لخصه لابلاس فى عبارة أصبحت ذائعة الصيت، أسباب فلسفية عامة معينة نستطيع ذكرها مثل مبدأ السبب الكافى. ولكننا فوق كل شئ يمكننا أن نرتكن إلى التأييد المستمر الذى كان تقدم العلم يضفيه على ذلك التصور، مثل إمكان التعبير عن قوانين الفلك والميكانيكا والفيزياء بعلاقات رياضية حاسمة، فإمكان تطور الظواهر بمساعدة المعادلات التفاضلية وحلولها المحددة تماما.. يوضح بشكل دقيق نجاح فرض "الحتمية العامة"، التى اصبحت - بنجاح - أحد المبادئ الراسخة فى الفكر العلمى)[1].

---

(١) الفيزياء والمكروفيزياء ص ٢١٩.

يقول الدكتور دين أفرت وولدردج، الحاصل على الدكتوراه فى الطبيعة من معهد كاليفورنيا للتكنولوجيا:

(إن العلم يعمل دائما على أساس أن السبب يؤدى إلى النتيجة، واعتقد أن معظم العلماء لهم وجهة نظر فى الكون ترفض الفروض والمعجزات التى تتعارض مع القوانين الطبيعية. ما أومن به هو أن هناك قوانين طبيعية ثابتة تعمل دائما بانتظام ودون أى – استثناء – وقد حقق العلم ما حققه من نجاح باهر على أساس موقفه من الحياة وافتراض أن هناك قوانين طبيعية ثابتة، ويمكن البرهنة عليها، وهى دائما تعمل بنفس الطريقة.

هناك ناحية أخرى من نواحى العلم. فالعلم دائما يؤمن ببساطة الكون، على الأقل ببساطته النسبية، فليس هناك أكثر من عشر أو عشرين علاقة طبيعية مختلفة تتصل بعدد مقابل تقريبا من الجزئيات الطبيعية الأساسية، وتفسر كل القوانين الطبيعية وكل النتائج العلمية التى توصلنا إليها حتى الآن، ويمكن بهذا العدد القليل من القوانين، والعدد الضئيل من اللبنات البنائية أن نفسر كل ما يدور فى الأرض. بل وما يحدث فى الأكوان التى تبعد عنا بمقدار بلايين السنين الضوئية. وبكل ما يتعلق بمادة هذه المنضدة، بل وبما يحدث فى يدك وفى قلبك وفى عقلك، وفى كل يوم نكتشف أن ظواهر الحياة تسير على نفس القوانين التى تتحكم فى الظواهر التى لا تتصل بالحياة)[1].

هذا الحديث عن حتمية القوانين الطبيعية مغالطة نجد افتضاحها فى ميدان الفكر الإسلامى وفى ميدان الفلسفة الحديثة وفى ميدان العلم التجريبى على السواء.

هذا هو العالم المسلم جابر بن حيان (المتوفى ١٩٨هـ/ ٨١٣م) يرجع الاستدلال الاستقرائى إلى (العادة) وحدها، وليس إلى الضرورة العقلية، إذ ليس فيه كما يقول:

(علم يقينى اضطرارى برهانى أصلا، بل علم إقناعى يبلغ إلى أن يكون أحرى وأولى واجدر)

---

(١) من حياة العلماء ص ٣٢٨.

انتهى جابر إلى ما انتهى إليه الغربيون انفسهم من علماء القرن العشرين إلى أن قوانين العلم الطبيعى التى تتمثل فى التعميم المشار إليه احتمالية ترجيحية لا تبلغ قط مرتبة اليقين، وعلى هذا (ليس لأحد أن يدعى بحق أنه ليس فى الغائب إلا مثل ما شاهده، أو فى الماضى والمستقبل إلا مثل ما فى الآن)[١].

وما قرره جابر بن حيان كرجل من رجال العلم أو الصنعة ذهب إليه علماء العقيدة الإسلامية من بعد.

هذا هو الإمام الهروى الأنصارى يقرر: (أنه ليس فى الوجود شئ يكون سبباً لشئ أصلا، ولا شئ، جعل لشئ، ولا يكون شئ جعل لأصل شئ، ولا يكون شئ بشيء.

بل محض الإرادة الواحدة يصدر عنها كل حادث مع الآخر مقترناً به اقتراناً عادياً، لا أن أحدهما معلق بالآخر أو سبب له أو حكمة له، ولكن لأجل ما جرت به العادة من اقتران أحدهما بالآخر)[٢].

كذلك ذهب الإمام الغزالى إلى رفض تفسير العقليين للعلاقة السببية بين الظواهر الطبيعية.

يقول الغزالى فى تهافت الفلاسفة:

(إن الارتباط بين ما يعتقد فى العادة سبباً وما يعتقد فى العادة مسبباً، ليس ضروريا عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر – فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الرى والشرب، والشبع والأكل، والشفاء وشرب الدواء، وهلم جرا، إلى كل المشاهدات من المقترنات فى الطب والنجوم والصناعات والحرف).

---

(١) انظر مجلة عالم الفكر العدد الرابع يناير فبراير مارس ١٩٧٣. مقال خصائص التفكير العلمى للدكتور توفيق الطويل ص ١١٢١.

(٢) مناهج البحث عند مفكرى الإسلام للدكتور على سامى النشار ص١٦٩.

ولكن الغزالى – خلافا لمن يستطردون من إنكار علية الظواهر إلى إنكار الألوهية على ما سيظهر بعد ذلك فى الفكر الأوربى – يستطرد من ذلك إلى تفسير هذا الترابط بإرجاعه إلى تقدير الله سبحانه ويقول: (وإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه لخلقها على التساوى، لا لكونه ضروريا فى نفسه).

أما فى ميدان الفلسفة الحديث فإننا نجد ديفيد هيوم ينكر ما ذهب إليه العقليون من رد مبدأ العلية إلى ضرورة عقلية.

ويفسر المبادئ المسلمة التى ظن العقليون أنها فطرية وعامة فى الناس بأنها ترابط بين الأفكار، مرجعه إلى قانون ترابط المعانى بالتشابه أو التجاور الزمانى والمكانى، ثم يعتبر قانون العلية مجرد عادة ذهنية تنشأ عن الناس كلما رأوا حادثتين مطردتى الوقوع أو متتابعتين فنشأ من هذا فى أذهانهم اعتقاد بأن اللاحق يعقب السابق. وليس من المعقول أن تعرف رابطة الصلة بالاستدلال العقلى إذ يستحيل أن يستنتج الإنسان معنى المعلول من معنى العلة.

وإذا اختلت هذه الحتمية بإرجاعها إلى العادة الذهنية، يختل بالتالى مبدأ التعميم الذى يأخذ به البحث العلمى. إذ يستند إلى الاستقراء، والاستقراء لا يتيسر فيه ملاحظة كل فرد من أفراد الظاهرة فى كل زمان ومكان، فيكتفى الباحث حينئذ بملاحظة نماذج منها فى حاضره ثم يعمم حكمه على جميع أفرادها فى كل زمان ومكان.

إن هذا التعميم يختل أيضا، لأنه كما يقول هيوم: ليس لدينا دليل تجريبى أو منطقى يبرر هذا التعميم، الذى ينسحب على الماضى والحاضر والمستقبل.

فإذا وصلنا إلى الفلسفة المعاصرة وجدنا فتجنشتين وهو من أعلام المنطقية الوضعية يذهب إلى نفس الاتجاه.

إن فتجنشتين يرى أن جميع قوانين العلوم الطبيعية قوانين احتمالية فقط لا ضرورة فيها.

ويستشهد على ذلك بقانونين من القوانين التي تعتمد عليها أغلب العلوم

الضرورية هما قانون الاستقراء وقانون السببية.. منتهياً إلى أن فكرة الضرورة لا وجود لها في أي منهما)[١].

في الاستقراء (الناقص) يكون الحكم الذي تنتهي إليه منطبقا أيضا على حالات أخرى لم نلاحظها بعد.. وفي هذا نوع من التنبؤ بأن جميع الحالات الجزئية التي سوف نصادفها في المستقبل سوف تكون على غرار ما لاحظناه بالفعل..

فعلى أي أساس يأتي هذا التوقع؟

وكيف يستطيع الإنسان أن يتوقع أن تكون الحالات التي لم يلاحظها مشابهة للحالات التي لاحظها؟

إن الاستقراء بهذا المعنى لا يعتبر طريقة صحيحة للتفكير سواء كان تفكيراً علمياً أو غير علمي[٢].

ويرى فتجنشتين أن الاستقراء لا يؤدي إلا إلى نتائج احتمالية فقط، وبالتالي فكل القضايا العلمية والقوانين العلمية التي نتوصل إليها عن طريق الاستقراء تكون احتمالية فقط[٣]. هذا من ناحية مبدأ الاستقراء. أما من ناحية مبدأ السببية فإن فتجنشتين يرى أنه ليست هناك ضرورة عقلية أو تجريبية، تبرر ارتباط ما نسميه السبب بما يسمى بالمسبب لمجرد أن أحدهما يسبق الآخر أو يتلوه[٤].

ويقول فتجنشتين (وضرورة حدوث شئ مالأن شيئا آخر قد حدث.. لا وجود لها، فالضرورة لا تكون إلا ضرورة منطقية).

ويرى (أنني حين أقول إن الحديد يتمدد بالحرارة إنما أعني أنني أتوقع أن أجد

---

(١) فتجنشتين ص ٣٠٢ للدكتور عزمي إسلام.

(٢) فتجنشتين للدكتور عزمي إسلام ص ٣٠٣.

(٣) فتجنشتين ص ٣٠٤ للدكتور عزمي إسلام، أما رسل فيذهب إلى أبعد من ذلك، حيث يقول: (كان من المعتقد في المنطق التقليدي أن الاستقراء يمكن أن يؤدي إلى العلم، لكن هذا كان خطأ، لأننا نستطيع أن نثبت أن النتائج التي تستمدها عملية الاستدلال الاستقرائي من مقدمات صادقة، هي في الغالب الأعم كاذبة أكثر منها صادقة)، ثم يستبدل رسل التحليل بالاستقراء أنظر كتابة فلسفتي ص ٢٥٤.

(٤) فتجنشتين للدكتور عزمي إسلام ص ٢٠٦.

كل جزئية من جزئيات الحديد تتمدد بالحرارة، بناء على ما عرفته من خبرتي بالنسبة لمئات وآلاف العينات المماثلة، فهي قوانين احتمالية فقط، وليست بالقوانين الضرورية لأننا لو تمسكنا بفكرة ضرورة صدق هذه القوانين لكنا أشبه بمن يعتقد في صحة الخرافات).

(فالقضية التي تقول بأن فعلك سببه كذا وكذا هي مجرد افتراض، والفرض يكون قائماً على أساس قوي إذا كان لدى الإنسان عدد كبير من الخبرات المؤيدة، إلا أن هذا الافتراض لا يمكن أن يكون ضرورياً أو صادقاً أوليا، لأننا افترضناه بناء على ما عرفناه من تجربتنا، ولأن الضرورة لا تكون إلا في المنطق)[1].

وإذا كان كل من هيوم، وفتجنشتين ورسل يذهب إلى إنكار حتمية القوانين ممثلا هذا الاتجاه في الفلسفة الإلحادية التي تظن أن هدمها لهذه الحتمية يؤدي إلى إنكار وجود الله..

فإننا نجد في الفلسفة الغربية من يمثل الاتجاه الإسلامي الذي عبر عنه الإمام الغالي، والذي لا يرى في إنكار عنصر الضرورة في الظواهر إنكاراً لمبدأ العلية في حد ذاته، أولا يرى فيه إنكاراً لوجود الله.

فهذا هو الفيلسوف الفرنسي أميل بوترو (١٨٤٥-١٩٢١)... يتساءل هل حقًا قوانين الطبيعة تتسم بالضرورة؟

وإن كانت كذلك فما مصدر هذه الضرورة؟

أم أن الضرورة مظهر خادع، وأن الميكانيكية وما تقوم عليه من قوانين تجعلنا ندرك ـ باطلا ـ ضرباً من الجبرية الكلية؟

هذا هو خلاصة موضوع مذهب أميل بوترو الذي وضعه في أهم كتبه:

الأول الذي حصل به على الدكتوراة وعنوانه "في أن قوانين الطبيعة حادثة" والثاني عنوانه "العلم والدين".

---

(١) فتجنشتين للدكتور عزمي إسلام ص ٣٠٦-٣١١.

إن أميل بوترو يرى أن مبدأ السببية ليس مفروضاً أوليًا في الذهن.. ولا في الأشياء الخارجية..

يقول بوترو معارضاً بذلك كانط الذي يرى أن قانون العلية من ضرورات العقل (لا ينبغي أن ننسى أن التجربة هي التي أوحت إلى الذهن البشري بفكرة السبب الطبيعي وليست هذه الفكرة مبدأً أوليًا تخضع له أحوال الموجود، بل هي الصورة المجردة للعلاقة بين هذه الأحوال)(١).

إن أميل بوترو يذهب إلى أن السبب هو الشرط، أو مجموع الشروط التي تؤدي إلى ظاهرة معينة...

بهذا المفهوم يكون السبب من جملة الظواهر، فهو متغير مثلها، والقانون لا يفرض فرضاً على الأشياء الطبيعية، بل هو نتيجة لها، وهذه الأشياء إذا تغيرت لا جرم يتغير القانون...

ويرى بوترو أن كل موجود ضروري من وجه، وحر من وجه آخر. وأنه في الكائنات الدنيا يطغى جانب الضرورة على جانب الحرية.

وأن الإنسان هو أكثر الموجودات حرية. وليس ثمة موجود له حرية مطلقة سوى موجود واحد هو الموجود الأعلى وهو الله.

وللموجودات مثل أعلى تبغي تحقيقه، هذا المثل الأعلى هو الاقتراب من الله والتشبه به، كل موجود بحسب طاقته ونوعه.

فالله هو منبع الحرية.

وهو مصدر الخلق.

والنظام.

والكمال(٢).

---

(١) تراث الإنسانية العدد ٩ المجلد الثاني.

(٢) مجلة تراث الإنسانية العدد (٩) المجتد (٢).

يقول أميل بوترو:

(لا شئ بحسب نتائج العلم نفسه يضمن الثبات المطلق للقوانين.. حتى ما كان منها شديد العموم مما استطاع الإنسان أن يكشفه.. فالطبيعة تتطور، وقد يصل ذلك التطور إلى أساسها.

الروح العلمية ـ نفسها ـ متضامنة مع الأشياء، خاضعة منذ الآن للتطور فهي من هذا الوجه روح نسبية، لأنها تعتبر كل التفسيرات كأنها بالضرورة نسبية بالإضافة إلى عدد من الظواهر المعروفة، وإلى الحالة التي توجد عليها في الوقت الحاضر، وقد تكون حالة عابرة)[1].

بل إننا نجد عند الفيلسوف الملحد رسل إنكارا لفكرة حتمية حقائق الرياضة إذ يقول:

(واليقين البديع الذي كنت آمل دائما أن أبلغه في الرياضة قد فقدته في متاهة محيرة)[2].

وإذا كان ذلك ما نجده في ميدان الفلسفة من لا حتمية القانون الطبيعي، فإننا نجد مثله في ميدان العلماء التجريبيين أنفسهم:

يقول الأستاذ عباس العقاد عن موقف العلماء: عاد العلماء التجريبيون إلى القوانين الطبيعية التي تحكم الحرارة والحركة والضوء، وكل ما في عالم المادة من كهارب وذرات، فوجدوا لها قانونا واحدا وهو الخطأ والاحتمال.

وهو يذكر من هؤلاء العلماء:

الأستاذ ماكس بلانك، وفرينر هايزنبرج، وشرودنجر، ثم يقول: (وما ذهب إليه هؤلاء الثلاثة لا ينفردون به، ولكنها: نظريات عامة يقررها معهم علماء الطبيعة جميعا ولا يخالفونهم في مبادئها.. فلا اختلاف على نقص القوانين الطبيعية أي على أخذها بالتقريب دون الضبط المحكم)[3].

---

(١) العلم والدين ص ٢٧٨-٢٧٩.

(٢) فلسفتي كيف تطورت ص ٢٦١.

(٣) عقائد المفكرين فى القرن العشرين، نشر مكتبة غريب ص ٤٨.

ويقول العالم الفيزيائي الشهير لويس دي برولي:

(لقد كانت حتمية العلم الكلاسيكي تسلم بتطور صارم لا محيص عنه للكون الفيزيائي، في إطار الزمن ـ مكان، ثم أدخلت فيزياء النسبية تحسنا على هذا التطور، فرصدت كل حوادث الكون الفيزيائي في أماكنها الذي احتوى بهذا الشكل كل الماضي، والحاضر، والمستقبل. ولم تستطيع فيزياء الكم الاحتفاظ بهذه التأكيدات التى لا شك فى جرأتها، كيف تستطيع فيزياء الكم الاحتفاظ بهذه التأكيدات التى لا شك فى جراتها كيف تستطيع فيزياء لم تعد تعرف حقيقة موضوعية بحتة، ولم تعد تعرف كيف تعطي شيئاً على الإطلاق سوى العلاقات بين الراصد وما يرصده أن تصل إلى صورة للكون موضوعية تماما كما يتطلبه الوصف الحتمي التام للظواهر)[١].

ويقول الكيميائي الكبير برزيليوس (١٧٧٩-١٨٤٨): (إن كتب الكيمياء لو قيل لي عنها إن الشيطان يكتبها كذبت، فهي لا تكاد تثبت على شئ حتى يتغير كل ما فيها)[٢].

ويقول ليونيل روبي (لا يوجد في العلم برهان أو دليل يعتبر خاتم البراهين، أو الدليل النهائي الذي لا دليل بعده.. وحتى الفرض الذي تأكدت صحته قد يعاد اختباره مرة بعد الأخرى. إذ ربما لا يعمل هذا الفرض في كل الظروف. ثمة عوامل غير معروفة قد تنتج نتائج استثنائية في حالة معينة بالذات)[٣].

ويقول جيمس كونانت: (أما عما يتنبأ به العلم أن يقع فأمر ككل أمور الحياة غير العلمية يتوقف ثبوته على ما به من احتمال، فالمسألة على ما يظهر ليست إلا احتمالا ودرجة احتمال)[٤].

ويؤكد كارل بيرسون احتمالية القانون العلمي فيقول: (ليس في وسع العلم مطلقا أن يبرهن على وجود أية ضرورة كامنة في التعاقب.. فالعلم بالنسبة إلى الماضي وصف، وبالنسبة إلى المستقبل اعتقاد)[٥].

---

(١) الفيزياء والمكورفيزياء ص ١٤٧..

(٢) بواتق وأنابيق ص ١٩٤.

(٣) فن الإقناع ص ٣٥٥، ٣٥٦.

(٤) مواقف حاسمة في تاريخ العلم ص ٦٤.

(٥) مجلة تراث الإنسانية العدد ١٢ المجلد ٣ ص ٩٢٢.

قوانين الطبيعة إحصائية وليست سببية:

من الآراء الشائعة الآن، خصوصاً بعد النجاح الذي أحرزته ميكانيكا الكم: أن قوانيننا متناهيه الدقة لا يمكن أن تكون سببية، بل يجب أن تكون إحصائية.

ويقول الأستاذ ليكونت دي نوي:

(إن الطريقة العامة المستعملة في الفيزياء في الوقت الحاضر هي الطريقة الإحصائية التعدادية التي تعتمد على عدد كبير جداً من العناصر.. ولنأخذ المثال على ذلك من عالم شركات التأمين على الحياة أو الحوادث فهي تعتمد على الإحصائيات، وهذه الإحصائيات تبين معدل عدد الأشخاص الذي يموتون كل عام أو عدد البيوت التي تحترق..

والشركة تقوم بحساب معدل الوفيات هذا بحيث تتمكن لا من مواجهة التزاماتها فحسب، بل من إضافة الفائدة إلى رأسمالها أيضاً.. وتتصاعد درجة الدقة في حسابات الشركة وأرباحها كلما زاد عدد الأشخاص المؤمن عليهم)[١].

ويقول برتراندراسل إنه (في الفيزياء الحديثة أصبحت القوانين إحصائية: بمعنى أنها لا تقرر ما سيحدث في حالة جزئية لكنها تقرر أشياء مختلفة فحسب؛ كل منها سوف يحدث في نسبة معينة من الحالات)[٢].

هذا ما يقرره العلم الحديث اليوم بصفة عامة.

ويعلق جون كيمني على ذلك قائلاً:

(القوانين الإحصائية أو ما يسمى بالأحرى قوانين احتمالية.. تدخل إلى العلم بسبب إخفاق جميع الوسائل الأخرى أو عندما نضطر للاعتراف بجهلنا الكامل)[٣].

ويقول هرمان راندال:

---

(١) مصير البشرية ص ٢٢.

(٢) فلسفتي كيف تطورت ص ٢٤١٠.

(٣) الفيلسوف والعلم ص ١٨٨.

(إن مثل هذه القواعد الاحصائية تجعل التنبؤ والتحقق ممكنين تحت جميع شروط الملاحظة، ولكنها تتعلق بمجموعة لا بأفراد، وهي ـ أي القوانين الإخصائية ـ تحقق فائدتها من الناحية العملية.. لأن الحرية السائدة في عالم الفيزياء الدقيقة لا تصدق على المستوى العياني.

إن الذرة حرة أن تعمل هذا أو ذاك في إطار علاقة هايزنبرج، لعدم التحدد، وكل أحكامنا عنها تشير إلى احتمالات. لا إلى يقينيات.

ولكن طبقا لقانون الأعداد الكبرى فإن أي جسم عياني يتألف من تريليونات الذرات تنتفي فيه الانحرافات. وتمثل كل الاحتمالات هنا يقيناً عملياً).

وفيما يلي نضرب أمثلة لقوانين داخلة تحت الاحتمال، في حين يبدو أنها لدى الحس العام غير قابلة للشك:

احتمالية وجود بعد رابع للفضاء:

إن الدلائل الحسية تقنعنا بأننا نعيش في فضاء ثلاثي الأبعاد ـ عدا الزمن ـ وهذه الأبعاد الثلاثة هي الحد الأدنى فحسب، يقول جون كيمني:

(نحن لن نتمكن البتة من التوصل إلى إثبات دامغ بعدم وجود أبعاد أخرى.

وكل ما نستطيع قوله أن كل الذي قمنا بمشاهدته إلى الآن يمكن تعليله بواسطة قوانين لا تفترض وجود أكثر من ثلاثة أبعاد فضائية، إلا أنه ليس مستحيلا أن تظهر بعض الأدلة التي تجعلنا نتخلى عن هذه الفرضية)[١].

قانون الضغط الهوائي:

يقول جيمس كونانت: (إنني على سبيل المثال أتجنب أن أطلق وصف الحقيقة على أن الأرض التي نعيش عليها يحيط بها بحر من هواء له ضغط نشأ عما بهذا من ثقل الهواء، إني في بحث كالذي نحن فيه أفضل أن أسمى هذا المنطوق لا حقيقة، ولكن تفسير فكري محتمل..

---

(١) الفيلسوف والعلم ص ١٨٨.

وهو لم يختلف في جوهره عن المنطوق الذي يقول: "إن نواة الذرة تتألف من بروتونات ونيترونات". وهو قول لا يزال كثير من العلماء يعدونه فرضاً أو نظرية، لا حقيقة ثابتة)[1].

قانون الجاذبية والتنافر الكوني:

ويشتهر لدى الناس أن العلم وصل بالفعل إلى ما يسمى بالقانون النهائي ويضربون المثل لذلك بقانون الجاذبية، وسنرى فيما يلي إلى أي حد يصح أن نرى في الجاذبية قانوناً بعد أن ظهر ما يناقضها في طبيعة الأجسام.

إن من الأفكار المذهلة التي أظهرها الفلك في القرن العشرين أن الكون يزداد اتساعاً أكثر فأكثر. والاعتقاد في تمدد الكون من الأمور التي تتفق فيها ملاحظات الفلكيين من ناحية والنظريات التي تستند على القوانين العامة للفيزياء من الناحية الأخرى.

وذلك أن ألبرت أينشتاين، كان قد انتهى من إثبات أن الكون لا يتغير من حيث الحجم، وكان هذا الإثبات مبنيا على نظريته النسبية.

وفي سنة ١٩٢٢ كان ألكسندر فريد مان يدرس معادلات أينشتاين. فعثر على غلطة في عمليات الجبر، وعندما صححت أثبتت العمليات الرياضية أن الكون لا يبقى ثابتاً كما كان أينشتاين يعتقد، بل يتغير إما بالزيادة في الحجم أو بالنقص (واعترف أينشتاين فيما بعد بخطئه قائلاً: إن هذه كانت أكبر غلطة وقع فيها في حياته).

يقول السير آرثر أدنجتون:

(من الاستنتاجات التي أخذناها عن النظرية النسبية أنه يجب أن توجد قوة تعرف باسم (التنافر الكوني)، تعمل على نشوء مثل هذا النوع من التشتت الذي معه يتباعد كل جرم عن أي جرم آخر.

---

(١) مواقف حاسمة.. ص ١٦٨-١٧٠.

ووجود التنافر الكوني هو أيضاً نتيجة قاطعة تمخضت عنها النظرية، على الرغم من أنه غير معروف على نطاق واسع لأسباب مختلفة.

لا أستطيع أن أرى سبباً للشك في أن التباعد المرصود للسدم الحلزونية يرجع سببه إلى (التنافر الكوني)، إنه هو النتيجة التي تنبأت بها نظرية النسبية والتي كنا نأمل العثور عليها)[١].

هذا من الناحية النظرية، أما من الناحية العملية...

فقد وجد أدوين هابل باستعمال منظار الطيف: أن المجموعات النجمية البعيدة تزيد من حيث الانتقال الأحمر عن القريبة منها، أي أن خطوط الطيف بها تنتقل إلى الناحية الحمراء وهذا يعني أنها تنتقل بعيداً عنا.

وفي سنة ١٩٢٨ ربط أدوين هابل بين النظرية التي تبين أن الكون يتغير، وبين ملاحظاته التي تبين أن المجموعات النجمية البعيدة تندفع بعيداً بسرعة أكبر من المجموعات الأقرب منها. ووضع نظرية للكون المتغير جاء فيها أن الكون بأجمعه يتمدد ـ ويصبح أكبر فأكبر. ولا يعني ذلك أن جميع المجموعات النجمية تبعد عن مجموعتنا، بل إن كل مجموعة تتباعد عن كل مجموعة نجمية أخرى[٢].

إن النفور لا يوجه مباشرة ضدنا، فإن المجرات في نفس الوقت الذي تتباعد فيه عنا إذا بها تتباعد بعضها عن بعض كذلك.

ولو قدر لغرفتك أن تتمدد بمقدار ١٠ في المائة بالنسبة لأبعادها.. مع تباعد المقاعد عن بعضها بنفس النسبة، فإنك سوف تظن لأول وهلة أن كل شئ يتباعد عنك. فالشخص الذي يبعد عنك بمقدار عشرة أمتار يكون قد تحرك مترًا آخر بعيدا عنك والذى يبعد ٢٠ مترا يكون قد ابتعد بمقدار مرتين وهلم جرا. وفي حالة المجرات كذلك يكون التباعد متناسباً مع المسافة. وقانون التناسب هذا يميز التمدد

---

(١) العلم وأسراره وخفاياه جـ ١ ص ٩٧.

(٢)العلم وأسراره وخفاياه جـ١ ٩٧.

أو الاتساع المنظم، وهو لا يتجه بعيداً عن مركز بالذات ولكن يسبب تشتتا عاماً أو تناثراً[1].

فلو أتيح لشخص ما أن ينتقل بقوة سحرية إلى أي نقطة أخرى في الكون فسوف يجد أيضاً أن جميع المجموعات النجمية تتحرك بعيداً عنه. ويسهل على القارئ تصور هذا الأمر إذا تخيل الكون في صورة كتلة من العجين محشورة بالزبيب، بحيث يكون العجين ممثلا الكون والزبيب ممثلا مجموعات النجوم، فقبل إدخال العجين في الفرن يكون الزبيب متقارباً بعضه إلى بعض.. ولكن بعد إدخاله الفرن يأخذ في العلو ويكبر حجمه وينتشر الزبيب جميعه، والزبيب هنا لا يتحرك بعيداً عن زبيبة معينة، بل يتحرك كله بعضه عن بعض. ولا تقتصر فائدة منظار الطيف ـ عن طريق الانتقال الأحمر ـ على تعريفنا أن الكون يزداد حجماً فحسب، بل إن مقدار الانتقال في حد ذاته يفيدنا عن سرعة تراجع كل مجموعة من المجموعات النجمية. وبعض المجموعات النجمية التي توجد في الحدود القصوى التي يمكن أن تراها تلسكوباتنا تندفع بعيداً عن مجموعاتنا بسرعة قد تبلغ ٣٨٠٠٠ ميل في الثانية أي بأسرع من خمس سرعة الضوء. وفي الوقت الذي يستغرقه القارئ في قراءة هذه الجملة تكون فيه أمثال هذه المجموعات قد توغلت ١٥٠٠٠٠ ميل أخرى في الفضاء الخارجي وعند انتهائه من قراءة هذه الجملة أيضا يمكن أن يتوقع زيادة قطر الكون بما يقرب ٧٠٠٠٠٠ م[2].

ويسير الاتساع بالمعدل الحالي إلى المدى الذي معه سوف تصل السدم إلى ضعف أبعادها في مدى ١٣٠٠ مليون سنة.

(وباعتبار أن المجرات هي كل الكون الذي نعرفه فإن تمدد المجموعات أو تناثر المجرات بعيداً بعضها عن بعض يعرف عادة باسم تمدد الكون، والمسألة التي تنشأ عن هذا التمدد هي مسألة (الكون الآخذ في الاتساع)[3].

يقول سير آرثر أدنجتون (ولا أستطيع أن أرى سبباً للشك في أن التباعد المرصود

---

(١)العلم وأسراره وخفاياه جـ١ ص ٩٥.

(٢)انتصارات العلم الحديث ص ١٧١، ١٧٢.

(٣)العلم وأسراره وخفاياه جـ١ ص ٩٦.

للسدم الحزونية يرجع سببه إلى (التنافر الكوني)، وأنه النتيجة التي تنبأت بها نظرية النسبية)[1].

وهذا مثال واضح على أن قانون الجاذبية لم تعد له الصلاحية السابقة التي تجعل منه قانوناً نهائياً مطلقاً!!

تفسير ظاهرة الضوء:

وفضلا عن أنه لم يعد في مجال العلم ما يسمى بالقانون النهائي فإن العلم مضطَّر في بعض الحالات إلى الأخذ بنظريتين متعارضتين، يعلم العلماء ما بينهما من التعارض، والتنافر، ولكنهم يجدون أنفسهم مضطرين إلى الأخذ بهما معاً...

وهذه الحالة نجدها في التفسير العلمي لظواهر الضوء..

لقد ظهرت بين عهد جاليليو والعهد الحاضر نظريتان عن ماهية الضوء.

لقد اعتقد البعض أن الضوء ما هو إلا حركة تموجية، على حين اعتقد آخرون أن الضوء يتركب من ملايين الجزئيات الصغيرة التي تنبعث مندفعة من مصادر الضوء. أي أجسام دقيقة تقذفها الشمس والنجوم والمصابيح والنيران.

ولقد انقسم العلماء إلى فريقين يؤكد كل فريق رأياً من هذين الرأيين، وحتى عهد قريب انحاز الناس لنظرية التموجات الضوئية، إذ كانت أقرب إلى الصواب، واستطاعت أن تفسر تجاربهم المختلفة في الضوء. ولكن بعض التجارب التي أجريت بعد ذلك لم يمكن تفسيرها بواسطة نظرية التموجات، بل أمكن إثباتها فقط بواسطة تكوين الضوء من جزئيات دقيقة. من هنا بدأ الاعتقاد يسود بصحة النظريتين: أن نعتقد أن الضوء يتركب من تموجات، كما أنه يتركب من حزم من الجزئيات المندفعة بسرعة ١٨٦٣٠٠ ميل في الثانية (والغريب في الموضوع هو: أن هاتين النظريتين لا تتفقان إطلاقاً، فكيف يمكن بأي حال من الأحوال أن نفترض صحة كلتيهما؟... لا أحد يعرف)[2].

---

(١) أنظر العلم أسراره وخفاياه الدكتور هارلو شابلي ص٩٥-٩٧ والنصوص المأخوذة من السيرارثر أدنجتون نشرها في مقال له عالم ١٩٣٧.

(٢) كيف تدور عجلة الحياة ص ١٦٤، ١٦٥.

يقول كونانت:

(كثير من الظواهر الضوئية، يكون تفسير الضوء فيها على أنه حركة موجية، وفي بعض هذه الظواهر يكون تفسيره على أنه شعاع من نور يتألف من دقائق..

وكانت هذه النظرية ـ نظرية الدقائق ـ هي أقدم النظريتين، وكان مكانها في العلم راسخًا حتى إذا جاء عام ١٨٠٠ حدث فيه أو حوله أن كشفت التجارب عن ظواهر يصعب تفسيرها ـ إن لم يتعذر ـ إلا بالنظرية الموجية..

ثم ما انتصف القرن التاسع عشر حتى اطمأن العلماء إلى هذه النظرية، النظرية الموجية، كل الاطمئنان.

وفي عام ١٩١٢ صار من الواضح أنه توجد ظواهر كثيرة في امتصاص الضوء وانبعاثه لا يكمن تفسيرها إلا بنظرية الدقائق..

ووقع العلماء في حيرة، وكان لديهم الأمل في الخروج منها، والاعتقاد بضرورة ذلك ولقد أذكر أني سمعت في تلك الأيام عمدة في علم البصريات بجامعة هارفورد يقول في محاضرة: "إن الضوء لا يمكن أن يكون موجات ودقائق في آن واحد، إنه إذًا لسخف".

وعاد يؤكد لسامعيه أنه لابد أن تجري تجربة حاسمة تقضي بين النظريتين.

وها نحن بعد عام ١٩٥٠ ولم تجر تلك التجربة بعد، وإني لأشك في أن أجد اليوم كثرة من العلماء تؤمن بأن هذه التجربة الحاسمة لابد آتية، إن الظن الغالب الأغلب أنها لا تأتي أبداً.. والرأي اليوم في تفسير الضوء أن هناك نظريتين تفسران ظواهر الضوء جميعاً، وظلتا تفسرانها منذ عشرات السنين، إحداهما تفرض وجود دقائق وبها تفسر بعض هذه الظواهر، والأخرى تفرض وجود الموج، وبها تتفسر ظواهر أخرى)[1].

---

(١) مواقف حاسمة ص ٥٢، ٥٣.

ويظن البعض أنه قد تم الخروج من هذا التناقض بالفكرة التي تقدم بها العالم الفيزيائي لويس دي برولي، والقائلة: بأن الضوء مؤلف من جزئيات ومن موجات معاً، ونقل هذه الفكرة إلى ذرات المادة، فوضع نظرية رياضية يكون فيها كل جزئ صغير من المادة مقترناً بموجة.

على أية حال فكما يقول هانز ريشنباخ (تأكد هذا الكشف منذ ذلك الحين بوصفه نتيجة محتومة للطبيعة التركيبية للمادة، وبداية عهد التفسير المزدوج)(١).

ثم يقول هانز ريشنباخ شارحا ما في هذه النظرية من صعوبة منطقية:

(هكذا تتخذ ثنائية التفسيرات صورتها النهائية. فالكشف الذي توصل إليه دي برولي والقائل بأن الذرات جزئيات وموجات معاً ليس مقصودا به ذلك المعنى المباشر المتبادر القائل: إن الموجات والجزئيات توجد في وقت واحد..

بل إن له معنى غير مباشر؛ هو أن الواقع الفيزيائي يقبل تفسيرين ممكنين، كل منها يماثل الآخر في صحته، وإن يكن من غير الممكن الجمع بين الاثنين في صورة واحدة.

فواو العطف هذه لا تنتمي إلى الفيزياء وإنما إلى فلسفة الفيزياء..)(٢).

وهكذا يتبين أن إحلال"... معاً" محل "... إما وإما" لم يتم الأخذ به إلى نهاية المطاف، وليس حلا للمشكلة ولكن تأكيداً لها!!

لا حتمية القوانين في مجال الإنسانية:

يقول جون كيمني:

لا يستطيع أي مقدار من الجدل البارع المعقد الغامض أن يقنع أيا منا، أنه لا خيار له في تقرير استعمال يده اليمنى أو اليسرى لحك أذنه. فالواقع أننا نتخذ قرارات حرة كل يوم، وأن دور العلم هو أن يفسر هذا الواقع لا أن يبرهن على العكس.

---

(١) نشأة الفلسفة العلمية ص ١٦٥.

(٢)نشأة الفلسفة العلمية ص ١٥٨.

وبالإمكان أن نعيد سوق الحجة بقولنا: إنه لا يمكن أن يكون لنا اختيار حر، لأن قانون الطبيعة بين من الآن النتيجة التى سيؤدى اختيارنا إليها، حر، لأن قانون الطبيعة يبين من الآن النتيجة التى سيؤدى اختيارنا إليها، فإذا كانت النتيجة "مقدرة" فليس لنا خيار حر فيها.

وخلاصة القول أن التكهن الكامل للحوادث أمر يبدو أنه غير وارد حتى بالنسبة لعالم الجماد، أما التكهن بالأفعال البشرية فهو أكثر المشاكل التى يواجهها العالم تعقيدا، ولا يصح لنا أن نتوقع فى هذا المجال إلا تقدماً كأبطأ ما يكون التقدم.

كما يجب أن نتوقع أن يظل كثير من أنواع القرارات أبداً خارج قدرة العالم على التكهن.

والأهم من هذا كله أن علينا ألا ننسى أنا كائنات بشرية، فمجرد قيام عالم ما بمراقبة حركاتنا قد يكفى لتغييرها، وهذا هو أكثر العوامل التى تعقد الأمور بالنسبة للعالم السيكولوجى، كما أنه أبسط وسيلة لتبيان العلاقة بين التكهن والإرادة الحرة، فعندما نتكهن بموضع سقوط حجر ما فإن لنا أن نجعله يفعل ما نريد، ولكن قل لإنسان ما إنه سوف يحك أذنه بيده اليمنى فالمرجح أنك ستجده يستخدمها، بدلا من ذلك لتسديد لكمة إلى أنفك..[1].

ويقول الدكتور ف. هـ. مترام أستاذ علم وظائف الأعضاء بجامعة لندن من عام ١٩٢٠ إلى ١٩٤٤ فى كتابه (الأساس الجسمانى للشخصية) وهو بصدد إبطال الأخذ بنظرية الوراثة على أنها تحدد "كل" الصفات التى تتصف بها الشخصية:

يجب ألا يفوتنا ذكر أن اى جينة خاصة من الجينات فى النمط الوراثى الحقيقى، لا تحدد إلا استعدادت معينة.. وأن بعض هذه الاستعدادات فقط هو الذى يتحقق أثره فى أثناء النمو فى الأطوار التالية)[2].

---

(١) الفيلسوف والعلم ص ٣٢٥ - ٢٣١.

(٢) الأساسى الجسمانى للشخصية ص ١٧٥.

وللتدليل على أن عامل الوراثة "الجينات" لا ينفرد بالتأثير فى مصير الإنسان يقول الأستاذ أشلى مونتاجيو: (إن من أعظم الأمور أهمية أن تفهم أن الكائنات الحية ليست نتائج أفعال، بل تفاعلات)..

فليس هناك مثلا "جينة" تقوم بعملها هكذا منفردة، فالجينات تتفاعل مع جينات أخرى ومع البيئة التى توجد بها، والبيئة تتفاعل مع الجينات... فالجينات أو البيئة لا يمكنها كل على حدة إحداث التطور، بل لابد لهما لإحداث ذلك من التفاعل معاً)[١].

(إن التطور حالة متحركة تتفاوت بتفاوت الظروف..

فالمصير الذى تئول إليه أية خلية، وجزء الجسم الذى تدخل فى تكوينه، لا يتحددان فقط بواسطة الجينات التى تحتوى عليها هذه الخلية، بل يتوقفان أيضا على الظروف المحيطة بها. وهذا هو الذى يمكن للخلايا التى تحتوى على نفس الجينات ونفس المواد أن تكون أجزاء الجسم العديدة المختلفة)[٢].

ويقول: (إن الشخص لا يرث صفات أو خصائص مميزة، فنحن عندما نتحدث عن لون العين "الموروث" أو شكل الأنف الموروث، فإنما يكون حديثاً من باب المجاز فقط، فوجود هذه الصفات والخصائص فى الخلايا الجرثومية من باب المجاز فقط، فوجود هذه الصفات والخصائص فى الخلايا الجرثومية لا يزيد على وجود أجزاء الطائرة فى المواد المختلفة التى تصنع منها هذه الطائرة)[٣].

ويقول: (يمكن على نحو ما تشبيه الجينات بالأدوات، والبيئة بالمواد التى تشكلها هذه الأدوات.

الجينات لا تستطيع أن تنجز إلا بقدر:

---

(١) الوراثة البشرية ص ٩٣، ٩٤.

(٢) الوراثة البشرية ١٠١، ١٠٢.

(٣) الوراثة البشرية ص ١٠٣.

(أ) ما تتيح لها حدودها الخاصة أن تنجزه.

(ب) ما تهيئة لها المادة من فرص.

ويمكننا أن نعكس هذا الوضع وننظر إلى البيئة على أنها الأدوات التى تمارس عملها فى الجينات، أى المواد الخام، فالأدوات الرديئة لا تقوم بعملها على نحو سليم سواء أكانت المادة التى تصنعها جيدة أم رديئة.

أما الأدوات الجيدة فتتوقف درجة إجادتها على القدر الذى تسمح به المادة بهذه الجودة سواء أكانت المادة التى تصنعها جيدة أم رديئة.

ويقول الأستاذ أشلى مونتاجيو:

(من الخطأ الاعتقاد بأن الجينات هى التى تحدد تماماً ما سوف يكون عليه شخص ما، أو ما هو عليه بالفعل، ومن ثم لا يبقى شئ يستطيع الإنسان عمله إزاء الوراثة، والواقع أن هذه طريقة شائعة للتكفير فى الوراثة، وهى طريقة مزيفة تماماً.

ومن سوء الحظ أن عدداً كبيراً من الثقات وقعوا فى هذا الخطأ الذى يعرف بأسماء مختلفة هى: "المغالطة البيولوجية" أو " المغالطة الاختزالية" أو "مغالطة ليس إلاً.. إن الطبيب غير المستنير هو الذى يقول: "هذه حالة وراثية، فليس هناك ما يمكن عمله بصددها".

ويقول مونتاجيو عن هؤلاء ساخراً: (وإذا شاء أحد أن يكون علامة لوذعُيا، فبوسعه أن يطلق على هذه الحالة اسم "الأديوباثية الخلقية" وتعنى" العلة الخلقية"، وهى تسمية تؤدى بالفعل إلى إغلاق الباب فى وجه إمكانية عمل أى شئ فى هذه الحالة.

ولقد صدق من قال: إن الجدران العالية لا تصنع سجناً، فى حين تصنعه التعبيرات العلمية فى كثير من الأحيان)[1].

---

(١) الوراثة البشرية ص ٩٧ – ٩٩.

ويقول: (قد يكون من المفيد أن تستبدل فكرة الإمكانات الكافية بفكرة الوراثة)[1].

وعلى سبيل المثال فإنه من الصحيح (أن أحداً منا لم يكن فى وسعه مطلقا أن يتكلم – بالرغم من أننا جمعيا نولد بإمكانيات للكلام – لو لم يكن قد سمع أناساً آخرين يتكلمون)[2].

ويقول الأستاذ أشلى مونتاجيو:

(هناك اعتقاد شائع بين الناس مفاده أن مجرد إثبات أن صفة ما وراثية، يعنى على نحو ما أن هذه الصفة لا يمكن تغييرها بواسطة العوامل الوراثية. ولكن الحقيقة هى أن البيئة لا تقوم فقط بتنظيم ظهور العوامل الوراثية الكامنة، بل تستطيع أيضاً فى جميع الحالات التأثير فى البناء الأساسى لهذه العوامل)[3] ويقول: (إن البيئة الجديدة يمكنها أن تعوض كثيراً من عيوب الجبلة الموروثة)[4].

ويقول: (الواقع أن متاعبنا لا تنشأ عن المعتوهين بيولوجيًّا بل من المعتوهين اجتماعيًّا.. وهؤلاء المعتوهون اجتماعياً ينتجهم المجتمع لا الجينات.. ومن ثم فإن العلاج الاجتماعى لا البيولوجى هو الذى ينبغى أن يتبع)[5].

ويقول: (فى اعتقادى أن ما ينبغى على الدولة أن تفعله هو أن تتيح للفرد أن يكتسب ما يحتاج إليه من معرفة لينتفع بوراثته على أحسن وجه.. واضعين فى أذهاننا أننا نستطيع أُيا كان إرثنا الوراثى أن نفعل الكثير عن طريق البيئة، لتحسين الطريقة التى يظهر بها هذا الإرث)[6].

---

(١) المصدر السابق ص ١٠٤.
(٢) المصدر السابق ص ١٥١.
(٣) الوراثة البشرية ص٤.
(٤) الوراثة البشرية ص ٤٤٤.
(٥) ص ٤٣٩.
(٦) الوراثة البشرية ٤٥٨.

ويقول: (يمكننا عن طريق التحكم الواعى فى البيئة أن نفعل الكثير إزاء الوراثة)[1].

ويقول الدكتور مترام: (من الجلى الواضح أن مظاهر ميراثنا تتغير بفعل البيئة وأنه فى وسعنا أن نضبط البيئة ونكيفها إلى حد كبير).

ويقول:

(مما لا ينكره أحد أن الاكتساب له أثره القوى فيما تهبه لنا الطبيعة)[2].

يقول مونتاجيو (إن الخطورة تكمن فى الاعتقاد بأن الجبلة والفطرية مساوية للمصير، وأن نمط الجينات الذى يرثه المرء يحدد قدره ومآله. والواقع أن هذا الاعتقاد شكل حديث لفكرة القضاء والقدره)[3].

لا حتمية القوانين الاقتصادية الماركسية:

يقول هانز ريشنباخ:

(لقد توسع ماركس فى تفسيره الاقتصادى للتاريخ، بحيث أصبح حتمية اقتصادية، وربما كان فى حاجة إلى فلسفة مثالية لكى يجد فيها دعامة لمذهبه الذى ينظر إلى التطورات التاريخية على أنها تتحدد بدقة بقوانين اقتصادية، بنفس الطريقة التى يتحدد بها مجرى الكواكب بقوانين فيزيائية.

غير أن الأحوال الاقتصادية ليست إلا عاملا يسهم فى التطورات التاريخية وهناك عامل آخر هو العامل النفسى.

بل إن الاثنين معاً لا يمكنهما أن يمدانا بأكثر من قوانين احصائية لتطور المجتمع البشرى. ولقد تخلى ماركس عن مبادئ النزعة التجريبية حين نظر إلى عامل من العوامل التى تسهم فى إحداث التطور، على أنه السبب الوحيد لهذا التطور. ولا يمكن أن يَغْفُل الطابع الإحصائى البحت للقوانين الاجتماعية إلا مفكر ذو نزعة

---

(١) السابق ص ١٠٤.

(٢) الأساس الجسمانى للشخصية ص ١٠١.

(٣) الوراثة البشرية ص ١٠١.

عقلية قبلية.. إذ أن التجريبي يعلم أن من المستحيل أن يمحى عنصر الاتفاق.. (بديل عنصر الإرادة الإلهية عند الملحد) تماماً من الحوادث التاريخية، وأن هذا العنصر يؤدى إلى استبعاد القابلية الدقيقة للتنبؤ، حتى بالنسبة إلى الاتجاهات التاريخية الكبرى، والواقع أن الإيمان المتعصب للماركسيين بالتنبؤات الاقتصادية لفيلسوفهم – وهو الإيمان الذى هو أشبه بالعقيدة منه بالنظرة العلمية – إنما هو إحياء لفلسفة تضع الحدوس الأولية قبل الأدلة التجريبية)[1].

اعتقاد حتمية القوانين:

إن القول باطراد سنن الطبيعة ليس إلا اعتقاداً محضا... يقول الدكتور توفيق الطويل: (يفترض العالم مقدما مدركات عقلية أو قضايا أولية يستخدمها أعم من مقدماته دون أن يعرض للبحث فى صوابها أو خطئها... فمن ذلك أن العالم الطبيعى يسلم مقدماً– فى بداية بحثه – بمبدأ الحتمية أو السببية العامة)[2].

وإذا كان هذا الاعتقاد ضروريا- نفترضه لتتأتى لنا الحركة ونقدر على العمل-...

وإذا كانت الفلسفة المادية تعتنق هذه " العقيدة" لمغزاها المذكور، فإنه من التناقض أن نرى بعض زعمائها يحرمون علينا الاعتقاد فى المسائل الدينية، مع أنها تتوفر لها نفس هذه الخاصية.

يقول وليم جيمس:

(لقد وصم هكسلى – مثلا- الاعتقاد فى المسائل الدينية التى لا نجد لها براهين خارجية بأنه "أحط مراتب السقوط الخلقى"، ويرى الأستاذ كليفورد فى مقال له حول الأخلاق فى الاعتقاد: "أنه خطيئة وإجرام" أن تعتقد حتى فى الأمر الصواب، من غير أن يكون لك على ذلك أدلة علمية... وإذن فلماذا يجهر كليفورد. فى غير حياء ولا وجل- بعقيدته فى نظرية الحركات الشعورية الاختيارية مع أنه لم يكن

---

(١) نشأة الفلسفة العملية ص ٧٣.

(٢) العقل والدين ص ٦١،٦٢.

عنده من البراهين إلا البراهين التى جعلت لويس يرفضها؟ ولماذا آمن بوحدات أصلية يتركب منها جوهر العقل إيماناً ناشئا عن أدلة قد تبدو عديمة القيمة فى نظر الأستاذ بين[1]. ذلك لأنه ككل من عنده قوة الابتكار العقلى.. كثير الحساسية وقوى الملاحظة بالنسبة للبراهين التى تشهد لناحية معينة من النواحى).

وهنا يلزم ان نرد لهؤلاء الملحدين تحيتهم فنقول: ليس هناك أحط مرتبة فكرا وخلقا مما وقعتم فيه من تناقض، وما ارتكبتموه من زيف

وأخيرا وقد تبين أن القول بحتمية القوانين هو من الأشياء البعيدة عن الصحة فى نظر الفلسفة والعلم التجريبى على السواء....

فإنه من حسن الحظ أن تقدم العلوم لا يتوقف على هذه الحتمية خلافاً لما ذهب إليه المؤمنون بها.

يقول الأستاذ فانيفاربوش رئيس مجلس إدارة معهد ماساسويتش للتكنولوجيا:

(من حسن الحظ أن العمل العلمى لا ينبغى أن يكون كاملا حتى يؤتى ثمراته، فإن بناء الديناميات الرائع شيد على أساس نظرية التفاضل والتكامل التى تعتبر منطقيا مليئة بالفجوات والثغرات، وتبدأ الرياضيات التى ترتكز اليوم على أسس أمتن، بافتراضات بسيطة وتفضى لأى نتائج رائعة غير متوقعة، ففى ارتياد نواة الذرة بمجرتها الكاملة من الجزيئات، وعلاقاتها الغامضة تستخدم الرياضيات اليوم وتؤدى إلى نتائج مذهلة..

قد لا يكون فى وسع المنطق أن يتقدم إلا حيث تكون المسائل التى يتعرض لها محددة بدقة، أما العلم فيمكنه أن يتقدم حيث يتسنى له أن يلاحظ وأن يقيس)[2].

وهنا يمكننا أن نقول. نتيجة لما تقدم – بانهيار مبدأ حتمية قوانين الطبيعة.

وبانهيار هذه الحتمية ينهار أساس هام من أسس الإلحاد المادى المعاصر الذى يشوش بهذه الحتمية على الاعتقاد بخضوع الكائنات للإرادة الإلهيه.

---

(١) العقل والدين ص ٦١، ٦٢.

(٢) الثقافة الأمريكية (العدد الرابع) المجلد الثانى ١٥، ١٦.

الفصل الثانى

الحتمية لا تلغى الإرادة الإلهية

فتح جاليليو باكتشافه قوانين البندول حول عام (١٦٠٤)، الطريق إلى القول بأنه من الممكن تفسير ظواهر الطبيعة بربط بعضها ببعض دون حاجة إلى تدخل قوى خارجية عنها. فتكونت منذ ذلك الحين فكرة القانون الطبيعى، واعتبره كثير من المفكرين منافيا لفكرة المسيحية، على الأخص بعد أن ربط "جاسندى"[١]. بين العلم الحديث وبين المذهب الذرى القديم عند الأبيقوريين. ومن هنا اتجه بعض المفكرين إلى استخدام العلم لتأييد الإلحاد[٢].

ونحن نقول: إن افتراض حتمية القانون لا يلغى الإرادة الإلهية إلا عند أولئك الذين يتصورون الألوهية تصوراً بشريا، منشؤه استمدادهم هذا التصور من الأساطير الشرقية أو الإغريقية.

وهؤلاء لا مجال لهم فى الجو الإسلامى.

إننا نجدهم فى البيئة التى نشأ فيها رسل وأمثاله.

يقول أندرو ديكسون وايت فى التصور الذى كان يسود أوروبا عن الله:

(من بين مجموعة النقوش الكاتدرائية التى تعبر عن كثير من الحقائق اللاهوتية فى العصور الوسطى، نقش يمتاز بالتعبير عن مذهب لاهوتى فى أصل الكون ظل موضع الاحترام والإجلال أزماناً طوالا.

الواحد القهار فى صورة بشرية جالس بوداعة ولين، يصنع الشمس والقمر والنجوم، ويعلقها فى القبة الصلبة التى تحمل من فوقها السموات العلا، وتظلل الأرض السفلى، أما علائم التفكير الظاهرة فى تقطب جبينه فتنم عن أنه أجهد نفسه

---

(١) عالم وفليسوف فرنسى كان معاصراً لديكارت وخصما له.

(٢) انظر الدين والعلم لإميل بوترو ص ١٩

إمعانا فى التدبير والاستبصار. كما يدل انتفاخ عضلات ذراعية على أنه قد اضطر إلى أن يكد وينصب.

ومن الطبيعى أن يكون المثالون والمصورون خلال القرون الوسطى وفى بدء العصور الحديثة قد عمدوا إلى تمثيله على مقتضى ما تصوره كتاب ذلك العصر، إذ كانوا يقولون بأنه استراح فى اليوم السابع)[1] ومن هنا تهيأ للعلماء التجريبيين فى أوروبا أن يقعوا فى وهم التناقض بين النظام الطبيعى وبين الألوهية.

يقول هانز ريشنباخ:

(إن الرغبة فى فهم العالم الفيزيائى قد أدت فى كل العصور إلى إثارة السؤال عن كيفية بدء العالم.

وأشهر قصة للخلق هى تلك التى عبرت عنها الروح العبرانية الخيالية متضمنة فى العهد القديم.. وهى تفسير العالم على أساس من خلق "ياهوا" هذا التفسير من النوع الساذج.. إذ يستعين بتشبيهات بشرية، فكما يصنع البشر بيوتا وأدوات وحدائق فكذلك صنع ياهوا العالم[2].

ويقول هربرت سبنسر:

(وجدت معنى السببية الطبيعية مفطوراً فى عقلى. وتصورت ضرورة التكافؤ بين السبب والمسبب، وحصل عندى يقين بأن السبب إن وجد فلابد أن يحدث بالضرورة نتيجته.

وقادنى هذا الاتجاه إلى نبذ الفكرة المألوفة عن خوارق الطبيعة، وانتهيت إلى اعتبار كل ما يدرك على أنه مضاد للسببية الطبيعية أمراً مستحيلا)[3].

ويعلق أميل بوترو على بواعث هذا الإنكار الذى ذهب إليه سبنسر قائلا:

---

(١) انظر كتاب بين الدين والعلم لاندرو ديكسون وايت ترجمة إسماعيل ظهر طبعة ١٩٢٩ ص ١٧١.

(٢) الفلسفة العلمية ص ٢١، وإذا كان هذا صحيحا بالنسبة لخصوص هذا التصور، فهو لا ينطبق على جميع حالات الاعتقاد بوجود الله الذى (ليس كمثلة شئ).

(٣) العلم والدين ص ٨٤.

(كان الباعث مستمداً من مذاهب تعلم رسميا على أنها دينية).

ويقول عن مذهب السببية الطبيعية إزاء التصورات الدينية السائدة آنذاك:

(هذا المذهب يمنعنا من تصور الله والطبيعة على أنهما خصمان يتنازعان، ومن تصور الطبيعي والخارق تصوراً نشبه الله فيه والطبيعة برجلين يتنازعان.. إذ هذا التصور من الواضح أنه صبياني، وليس من الإنصاف أن يحكم على المرء بالإلحاد لأنه يتجنب مثل هذه الآراء)[1].

وأقول: ولكن هذا الحكم بالإلحاد يصبح من الإنصاف بمكان لو أن هذا "المرء" وهو يحكم بنفى القوانين للاعتقاد بوجود الله، يعيش فى جو دينى يرتفع بتصوره للألوهية فوق تلك المستويات الصبيانية.

ويقول الأستاذ إسماعيل مظهر:

(فى الوقت الذى كانت تفيض فيه الكنيسة على العالم بأفكار أفضت بالناس إلى الاعتقاد بأن قطرة واحدة من دم المسيح عليه السلام كافية لتخليص العالم..

فى هذا الوقت... نظر الفلاسفة والعلماء فى الطبيعة فوقعوا على نواميس لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، نواميس تضبط حركات الأجرام فى أفلاكها، وسنن تحوط العالم المادى بدقتها ونظامها. وقوانين تتحكم فى العالم.

حينذاك قال الفلكيون يكفينا قانون الجاذبية فى تعليل الكون.

وقال الطبيعيون يكفينا قانون المادة والقوة عن الاعتقاد بقوة تدير العالم لا تقع تحت الحس.

وقال الكيماويون تكفينا خصائص الجوهر الفرد وألفة العناصر فى نسبة التكوين المادى.

وقال الميكانيكون تكفينا سنن القوة والطاقة لمعرفة حقيقة القوى المنبثة فى نواحى الطبيعة.

---

(١) العلم والدين ص ٨٣.

قالوا بذلك غير ناظرين إلى الحقيقة مجردة ولو وجهوا بأفكارهم ساعة نحو التأمل فى العنصر الأول الذى يضبط تلك الجاذبية ذاتها.....

أو العلة التى تقضى ببقاء المادة والقوة....

أو العقل المدبر الذى يضبط نسب التركيب والتحليل فى الجواهر الفردة....

أو الإرادة التى تسير تفانى القوة بعضها فى بعض، كما لو كان للطبيعة عين حكيمة تنظر بها...

لو فعلوا ذلك: لما قالوا بأن تلك السنن كافية لتعليل ماهية الكون فى مجموعه، وإن كفتهم فى تعليل بعض ظاهراته.

فالعلم اليوم لم يصل لغير جزئيات نراها حقيرة إذا قسناها بحقيقة الكون كله.

ذلك هو الإشكال الذى وقعت فيه الفلسفة المادية)[١].

ويقول كونت، وهو ممثل المادية الحديثة فى هذا المضمار:

(الظاهرات الطبيعية لابد لها من أن تعود إلى سبب طبيعى، وأن يكون من المستطاع تعليلها تعليلا علميا مبناه العلم الطبيعى.

فلم يبق ثمة فراغ يسده الاعتقاد فى وجود الله، ولم يبق من سبب يسوقنا إلى الإيمان به)[٢] لهذا يقول الأستاذ وحيد خان: (زعموا أنه لا ضرورة للإله فى حالة وجود قوانين محكمة ثابتة).

وقبل أن نسوق الردود على ما ذهب إليه كونت وأمثاله: يلزم أن نبين الخلط الذى يقع فيه هو وأمثاله من الماديين بين السبب الحقيقى والسبب العلمى.

يقول جيمس كونانت:

(إنه يصعب التحدث عن السبب والنتيجة أو ما يسميه المناطقة العلة والمعلول فى العلوم الطبيعية)[٣] وذلك لأن لأمر فى المجالين غير متفق:

---

(١) ملقى السبيل ص ٤٤، ٤٥.

(٢) ملقى السبيل ص ٧٠.

(٣) مواقف حاسمة ص ٣٣٧ – ٣٣٩.

فالعالم يعنى بكلمة سبب: الشرط؛ الشرط الضرورى، أو الشرط الكافى.

ومثال الشروط الضرورة: الفيروس فهو بدونه لا يحدث البرد. لكنه ليس كافياً، لأنه قد لا يحدث البرد بالرغم من وجوده.

ومثال الشرط الكافى: السم فهو إذا حدث للجسم لابد من الموت. لكنه ليس ضرورياً إذ قد يحدث الموت بدونه.

والعالم من الناحية العلمية النموذجية يبحث عن شئ أكثر من هذين لمعرفة السبب هو: مجموعة من الشروط الضرورية والكافية معا، التى ينبغى قيامها لحدوث نتيجة ما.

فالحريق فى غابة مثلا ليس سببه عقب السيجارة مثلا، ولكن مجموعة الشروط من: عقب السيجارة + الأغصان الجافة + الريح الكافية... الخ.

يقول ليونيل روبى: (على أن العلماء فى الواقع غالبا ما يكتفون بما هو دون هذه النموذجية فى صياغة السبب، إذ ثمة اعتبارات عملية تضطرهم إلى ذلك اضطراراً.

فهم إذا ارداوا الإنتاج اكتفوا بالشروط الكافية.

وإذا أرادوا المنع – منع حدوث نتيجة والحيلولة دون وقوعها – اكتفوا بالشروط الضرورية)[1]، وهذا الاكتفاء فى الحالين يحدث منهم اضطرارا.

ومعنى هذا أنهم يعترفون مقدماً بنقصان "مجموعة الشروط" التى فى جعبتهم لتعليل الظواهر.

فكيف تكون هذه "المجموعة الناقصة" "كافية" فى التعليل إلى حد أنها تبرر الاستغناء عن العلة الأولى؟

يقول كروزيار فيما يلخصه عنه الأستاذ إسماعيل مظهر:

(إن علاقة السوابق باللواحق تلك العلاقة التى تكون ما نسميه السببية العلمية ليست هى علاقة المسبب بالسبب الأول بتة.

---

(١) فن الاقتناع ص ٣٥٢.

ولكى نظهر ما نعنى من قولنا هذا يجب أن نتخيل العالم مسوقاً فى النشوء والتطور من حالته السديمية مرتقيا نحو تكوين النجوم الثوابت والسيارات. إلى ظهور النباتات والحيوانات والإنسان.

إذا تخيلنا ذلك وجدنا أن لغة العلم تلقى فى روعنا دائما أن الأسباب التى ظلت مؤثرة فى العالم بالأمس، هى بذاتها الأسباب الى تعود إليها القوى التى نجدها مؤثرة فى العالم اليوم، وأن هذه القوى بعينها هى أسباب ما سوف يحدث من الظاهرات فى المستقبل.

وليس فى ذلك من معنى السببية الحقيقية أكثر من أخذك قطعة من الصلصال ذات صورة ما فى إحدى يديك ثم تضغطها فتأخذ صورة أخرى غير صورتها الأولى ثم صورة ثالثة ثم صورة رابعة، ثم تدعى أن الصورة الأولى علة للصورة الثانية، وأن الثانية علة للثالثة، وأن الثالثة علة للرابعة وهكذا دواليك.

والحقيقة الثابتة أن اصطلاح السبب كما يستعمل فى المعنى العلمى اصطلاح مرض لغويا وليس اصطلاحا فلسفيا، وما الأسباب العلمية إلا نتائج منظومة، فالحجر إذا قذف إلى أعلى يعود إلى الأرض، لماذا لأن جاذبية الثقل تجذبه ثانية إلى اسفل.

هذا كما لو قلت: لأن كل الأشياء الأخرى ترى عائدة إلى الأرض تحت تأثير الظروف المحيطة بذلك الحجر.

ولكنك إذا تساءلت لماذا تسقط الأشياء أصلا؟

ولماذا يكون للجاذبية ضلع فى نظام العالم[1]؟

فهنالك لا تجد من جواب أروح على نفسك وأحفظ لألفة عقلك سوى القول بأنها هكذا سبقت فى إرادة الله.

ولو أردنا أن نستطرد فى إثبات أن السببية العلمية ليست سببية حقيقية فلدينا

---

(١) وهذا يوضح لك أن مهمة العلم وصفية، وليست تفسيرية بالمعنى الفلسفى.

حقيقة أن العلم يستعمل كلمتى "السبب" و"السنة" بالتناوب لتقوم إحداهما مقام الأخرى.

وما دام السبب والسنة لا يزال كل منهما فى نظر العلم على هذا التناوب، فمن الظاهر الجلى أن السببية العلمية ليست سببية حقيقية على إطلاق القول..

إذ أى شئ من الأثر لنظام تتالى الظاهرات فى إظهار العلة الحقيقية التى تنتجها؟[1].

(إن موضع الضعف فى تدليل كونت ومن تابعه فى الرأى ينحصر فى اعتقادهم بأنه لا يوجد فى العالم من شئ يحتاج إلى التعليل أكثر من وصل الحلقات المتفرقة فى سلسلة الظاهرات الطبيعية التى يتكون منها العالم فى مجموعه بعضها ببعض.

فى حين أن الحقيقة أن السلسلة فى مجموعها ككل متواصل الاسباب غير ممزق الوحدات لم يستكشف العلم سببها الأول).

وقد يقال: إن الإنسان قد استكشف من السنن الطبيعية ما استطاع به أن يعلل كثيراً من الظاهرات التى كانت تنسب دائماً إلى ما بعد الطبيعة والغيب؛ فلم لا نؤمل أن نستكشف فى المستقبل علة مادية للكون؟

على ذلك يرد العلامة كروزيار بقوله: (إن كل ما استكشفه الإنسان من الأشياء التى تكون مدنيته وعلمه، ليست سوى سنن ترجع إليها الظاهرات، لا علل أصلية، ولهذا نرغم على أن نعود بعلة الكون إلى إله عاقل حكيم.

إن قانون كونت نفسه بغير قصد منه يجر المتأمل حتما إلى القول بأن الكون كوحدة يجب أن يرجع إلى سبب)[2]. وأقول: ذلك لأن سلسلة الأسباب والمسببات الخاضعة للتجربة العلمية يجب أن تنتهى إلى علة خارجة عنها تختلف عنها اختلافا جوهرياً بحيث تكون هذه العلة قديمة.

---

(١) ملقى السبيل ص ٨٤، ٨٥.

(٢) ملقى السبيل ص ٦٨، ٧٤، ويقول لويس دى برولى. (إن الحتمية لا يمكن أن تثبت بالعلم البشرى. وإذا أردنا الاحتفاظ بمبدئها (السببية) فلا يمكن القيام بذلك إلا كمسلمة ميتافيزيقية)، أنظر الفزياء والمكروفيزياء ص ٢٧٢.

أما القائلون بأنها لا تنتهى وأنها تمتد فى الماضى إلى مالا نهاية فهم يرتكبون تناقضاً عقلياً.

ذلك أن هذه السلسلة اللامتناهية:

إذ أخذناها مقطوعة الطرف من ناحيتنا – ولتكن السلسلة التى تنتهى عند ثورة عرابى مثلا – ولنرمز لها بالحرف (ب) وسحبنا رأسها من ناحيتنا وطبقناها على السلسلة المستمرة إلى اللحظة التى نحن فيها ولنرمز لها بالحرف (أ) فإن الأمر لا يخلو:

إما أن نقول إن السلسلة (ب) تساوى السلسلة (أ) وهذا محال عقلا، لأنه يعنى أن الأصغر يساوى الأكبر والجزء يساوى الكل.

وإما أن نقول إنها أقل من السلسلة (أ) وهذا يعنى أن السلسلة ليست لا متناهية.

وكل سلسلة من الحوادث صالحة، لأن نطبق عليها هذا الإجراء الذى طبقناه على السلسلة (ب).

وإذا كانت النتيجة هى الحكم بانتهاء السلسلة وكنا نقول بما يقول به كونت من ضرورة البحث عن العلة، فقد وجب القول بوجود هذه العلة خارج سلاسل الحوادث أى خارج العالم[1] وهذا يعنى أن تكون هذه العلة متصفة بالقدم.

كذلك فإنه ينبغى النظر إلى الممكن، وهو ما يستوى بالنسبة لذاته العدم والوجود، أو ما يقبل بالنسبة لذاته الوجود، كما يقبل العدم فإذا نظرنا إليه من ناحية وجوده بالفعل: مم استمد وجوده ما دامت ذاته ليست مقتضية للوجود؟

إنه لابد أن يستمد هذا الوجود من خارجه. ولا يمكن أن يستمده من المستحيل الذى هو بحسب ذاته لا يقبل الوجود أصلا[2].

---

(١) هذا الدليل الذى اعتمد عليه الكلام.

(٢) يقول صمويل كلارك من فلاسفة القرن الثامن عشر: (إن القول بأن أحد شيئين ممكنين على السواء يرجع فى تحققه دون الآخر إلى لا شئ هو من التناقض الصريح).

فبقى القول بوجود كائن يستمد منه الممكن وجوده، ويكون هذا الكائن، واجب الوجود، أى بحسب ذاته لا يقبل العدم أصلا.

وإذن فوجود الممكن – الذى هو الكائنات المشاهدة والتى نراها قابلة للأمرين معاً – دليل على وجود واجب الوجود الذى لا يقبل العدم أصلا[١].

فهو قديم[٢].

ولا يصح أن يكون واجب الوجود هو المادة، لأنها معتراة بالنقص، على أقل تقدير وباعتراف الماديين أنفسهم، ينقصها الحياة، والعلم والإرادة، والنقص صورة للعدم، فيحصل التناقض بين كونه واجب الوجود قديماً – وبين كونه ناقصا.

فلابد أن يكون واجب الوجود خالياً من كل نقص، أى متصفا بصفات الكمال التى يقتضيها وجود هذا العالم، ومن الحياة، والعلم، والإدارة، وذلك هو الله سبحانه وتعالى عما يصفون.

وإذا كان هذا استنتاجاً منطقياً فإن سماسرة الألحاد العلمى يعلمون – أو ينبغى أن يعلموا – أن العلم كما يقول الدكتور ليونيل روبى:

(يمزج بين المنهج التجريبى الاختبارى والمنهج الاستدلالى العقلى. وبدون الاستدلال المنطقى فلن يكون هناك علم)[٣].

كما أن ينبغى أن نعلم أن هذا الاستنتاج المنطقى يبدأ من مقدمات واقعية هى الحوادث، أو الممكنات الموجودة بالفعل. وكذلك يفعل العلم التجريبى فى استنتاجاته الكبرى، ويكفى أن يرجع القارئ هنا إلى ما ذكرناه عن "كيف أمكن إدراك الذرة وجزيئاتها"[٤].

---

(١) يقول صمويل كلارك أيضا: (لما كان الحدوث عن سبب خارجى لا يصدق على كل شئ فينبغى أن يوجد كائن بحكم ضرورة مطلقة قائمة فى طبيعة الشئ نفسه أصلا، وهذه هى الضرورة أو العلة الذاتية للوجود)، أنظر سلسلة الوجود ص ٢٣١.

(٢) هذا هو دليل الفلسفة الإسلامية على وجود الله.

(٣) فن الاقناع ص ٣٢٣.

(٤) انظر ص ٧٥، ٧٦ من كتابنا هذا.

وإذا كان يمتنع على العقل البشرى إجراء أى تصور لذات الله وصفاته، فإن هذا لا يطعن فى صحة الاستنتاج بوجوده، لنا سند فى هذا من العلم التجريبى، فى استنتاجه للالكترون مثلا، ولنا سند أيضاً فى علوم الرياضة فى استنتاجاتها الحديثة للهندسة اللاإقليدية إذ (كيف نستطيع أن نتصور العلاقات اللاإقليدية بالطريق التى يمكننا بها رؤية العلاقات الإقليدية؟ قد يكون من الصحيح أن فى استطاعتنا بواسطة الصيغ الرياضة أن نتعامل مع الهندسات اللاإقليدية، ولكن هل يمكن أن تصبح هذه الهندسات فى أى وقت قادرة على أن تعرض علينا مثلما تعرض الهندسة الإقليدية، أعنى هلى سنتمكن من أن نرى قواعدها فى خيالنا مثلما نرى القواعد الإقليدية؟

إن الهندسة الإقليدية هى هندسة بيئتنا الفيزيائية، فلا عجب إذن أن أصبحت تصوراتنا مكيفة مع هذه البيئة، ومنبعثة بالتالى عن القواعد الإقليدية.

ولو تسنى لنا أن نعيش فى بيئة يكون تركيبها الهندسى مختلفاً إلى حد ملحوظ عن الهندسة الإقليدية لتكيفنا مع البيئة الجديدة وتعلمنا كيف نرى مثلثات وقوانين لا إقلدية بنفس الطريقة التى نرى بها الآن تركيبات إقليدية. وعندئذ نجد من الطبيعى أن يكون مجموع زوايا المثلث أكبر من ١٨٠ درجه، ونتعلم تقدير المسافات على أساس التطابق الذى تحدده الأجسام الصلبة فى ذلك العالم.

ذلك لأن تخيل العلاقات الهندسية يعنى تخيل التجارب التى نمر بها لو كنا نعيش فى عالم تسرى عليه هذه العلاقات)[١].

هذا هو تقريب المسالة للذين يقلقهم عجز العقل عن تصور ما يثبته من وجود الله وصفاته. ومن ناحية أخرى فليس استنتاجنا لهذا الكائن الأعظم (الله سبحانه وتعالى) المفارق للحوادث والممكنات، أمراً يتعلق بالماضى فحسب، ومن ثم فإنه يمكن أن يقال إنه لا يعنى الإنسان فى حاضره ومستقبله... كلا، إن عدم إدراكنا لكنه العلة الأولى لا يعنى أنها أصبحت بالنسبة لنا غير ذات موضوع.

---

(١) نشأة الفلسفة العلمية ص ١٢٩.

ويمكن أن نقول فى هذا ما قاله وليم جيمس فى ملاحظاته على المالايعرف لسبنسر وأتباعه:

فنقول: (نعم قد يكون مالا تمكن معرفته غير مدرك الغور، وغير محاط به وذلك معقول وواضح، ولكن له بالتأكيد بعض المطالب من قوانا الفعالة)[1].

ومن ثم فإننا نصبح على معرفة ببعض صفاته واوامره ونواهيه، وقوانينه، ويصبح بوجه من الوجوه غاية لنا.

إن معرفتنا لوجود هذا الكائن الأعظم تتضمن المعرفة بشئ من قوانينه التى تدل على إرادته.

يقول وليم جيمس:

(إن مذهب التأليه يشغل مكاناً وسطاً بين الأدرية واللاأدرية، ويتمسك بما هو حق فى كل منهما.

فيوافق اللاأدريين فى قولهم: إننا لا نقدر أن نعرف كيف أبرز الموجود الأول خلقنا...، ويوافق الأدريين فى قولهم: إننا نقدر أن نعرف صفاته بعد وجودنا، وأن نعرف النحو الذى أمرنا أن نتصرف على غراره[2].

ومن هنا فإنه لابد لنا من استنتاج وجود الإرادة الإلهية وراء الأسباب الظاهرة على نسق ما ندركه من وجود إرادة لذواتنا وراء إحداثنا للظواهر الحسية.

وإذا كان الماديون الذين ينكرون الإرادة الإنسانية قائلين: إن تلك الحركة العقلية أو الإرادية ليست سببية حقيقية، وإنما هو عرض من أعراض السببية الحقيقية، لأنها ليست إلا اهتزازات تتناول دقائق المخ ومراكز الحس العصبية، فالانتقال هنا ليس من الحركة العقلية إلى الفعل الطبيعى، بل من سابقة طبيعية إلى لاحقة طبيعية....

فإن هناك من تصدى للرد عليهم من داخل معسكراتهم.

---

(١) العقل والدين ص ٥٦.

(٢) العقل والدين ص ١٠٨.

يقول: وليم. ب. مونتياجو أحد زعماء الواقعية الجديدة فى أمريكا معارضاً ما ذهب إليه بعض زملائه من القول بمادية الوعى[1]: (فيما يتعلق بطبيعة الوعى: كان برى، وهولت[2] يعتدان بأى وعى الفرد لشئ من الأشياء هو استجابة محددة من جهاز هذا الفرد للشئ، واستجابة الكائن العضوى المحددة أو غير المحددة لشئ من الأشياء.. لابد أن تكون حركة بسيطة أو معقدة من بعض أو كل الجزئيات المادية التى تكون الكائن العضوى.

يقول مونتياجو فى رده على ذلك:

(إن كل حركة لابد أن تعلو أو تنخفض، وأن تتجه شرقاً أو غربا أو شمالا أو جنوباً، أو فى اتجاه وسط، فيكف تستطيع مثل هذه الحركة أن تشكل وعينا بالشئ؟

١- إنها لا تشبهه على أى نحو إلا فى نسبة ضئيلة من الحالات التى يكون فيها الشئ نفسه حركة لجزئيات مادية.

٢- ولا يمكن أن توجه الحركة نحو الشئ إلا فى الحالات التى يكون فيها الشئ المدرك حدثا مكانيا معاصراً لحركة الكائن العضوى.

٣- إن هذا لا يقدم تفسيراً لقدرتنا على فهم الصفات الثانوية والأفكار المجردة والعقول الأخرى أو أحداث الماضى والمستقبل.

٤- وأسوأ ما فى الأمر أن استجابة الكائن المحددة، أو حركته الموجهة لا تفسر "المكث الزمانى" أو الحاضر النوعى الذى يميز كل تجاربه تمييزاً أساسياً من كل ماعداها من أحداث وعلاقات.

٥- وكل مرحلة أو قطاع عرضى مؤقت لحركة من الحركات لابد أن يكون قد انقضى قبل أن يستطيع قطاع آخر أن يقبل. لكن الأمر مع الوعى على نقيض ذلك

---

(١) يقول.. (وبعد، فلم أتعرض فى مقالى إلى أعظم مغزى للبعد الجديد على الأطلاق ألا وهو استقلال الوعى عن المادة الذى يعنى أيضاً الوجود المستقل للفرد بعد تحلل الجسد) وانظر العلم والظواهر الخارقة ص: ٥٥.

(٢) هما من المدرسة الواقعية الجديدة التى ينتمى إليها منتاجو وإن كان يخالفها فى هذه النقطة بالذات.

تماما: فكل مرحلة أو قطاع عرضى مؤقت لا ينتهى حين يظهرما يعقبه، بل يظل معه جنباً إلى جنب.. هذه الاعتراضات التى اثبتت جدارتها فى نقض الصور القديمة للفلسفة المادية تكون أكثر جدارة وقوة فى مناهضة هذه المادية الجديدة أو السلوكية.. والوعى ذلك الشئ المتعالى العجيب يوجد صلة بين الفرد والأشياء التى توجد فى مكان وزمان مختلفين، أولا توجد مطلقاً فى زمان أو مكان..

وإذا تبين أن الوعى عبارة عن شئ ما فى الكائن العضوى فهذا الشئ قد يكون أى شئ غير الحركة)[1].

ومهما يكن فقد رد كروزيار أيضاً عندما أوضح أن القول بأن الإرادة الإنسانية أو الوعى الإنسانى ليسا سوى عرض من أعراض اهتزازات المخ،... تترتب عليه سلسلة من الأمور تنتهى إلى إنكار هذا القول نفسه.

فهو يترتب عليه أولا: القول بأن جميع الخصائص العقلية التى للإنسان هى كذلك، ويترتب أيضاً القول بأن القوى المدركة برمتها، إنما هى عرض لاهتزازات ما فى مادة المخ.

وهنا... يترتب على ما تقدم القضاء على كل قضايا العقل الإنسانى، ومنها قضية "مادية الوعى" ولا يترك فى الكون من شئ سوى صحراء مجدبة إلا من المادة والحركة.

والأهم من ذلك أنه لما كانت المادة والحركة لا يمكن إدراكها إلا من طريق الحواس، ففى مستطاعك أيضاً أن تنكرها، إذ لا يكون لديك من سبب تحتكم إليه يحملك على أن تعتقد أن العالم مكون على النموذج الذى توحى به الحواس[2].

وهكذا يتضح لنا أن المادية:

إذ تبدأ من الإيمان بالمادة المستقلة تنتهى إلى إنكار المادة أو التشكيك فيها.

---

(١) فلسفة القرن العشرين ترجمة عثمان نوبه ص ٢١٥.

(٢) ملقى السبيل ٨٢، ٨٣.

ولكن هذه المادية على اختلاف ظروفها وأحوالها لا يمكنها أن تنكر الضرورة العملية التى يخضع لها جميع الأطراف، وهى قاضية بضرورة التسليم بوجود الظواهر الطبيعية والتسليم بضرورة وجود الإرادة خلف هذه الظواهر.

يقول الأستاذ إسماعيل مظهر فيما يلخصه من ذلك عن كروزيار:

(إذا أردنا أن نرد على العالم نظامه وألفته فى نظر العقل الإنسانى كان من الواجب ألا ننظر فيما يمكن أن يثبت أو ينفى نظرياً. بل ننظر فيما يمكن الاعتقاد به عملياً..

إنى مضطر مثلا لأن اعتقد فى وجود عالم خارج عن حيزى لأتخذ اعتقادى هذا دعامة حقة وأساساً ركيزاً فى سبيل بحثى عن الحقيقة.

على هذا النمط أرانى مضطراً إلى الاعتقاد فى وجود حقيقى لما نسميه الإرادة.

وأخيرا: فإذا كانت ألفة العقل البشرى تتطلب سبباً للعالم المرئى، وإذا كان من الممكن أن أصل إلى العلم بالسبب الأول عن طريق التسليم بالإرادة.. فمن الواضح إذن أنى مقسور بضرورة ألفة عقلى ومقتضياته، على الاعتقاد بأن هذا الكون العظيم معلول لإرادة عاقلة.. أى خالق)[1].

وهنا نقرر أن قانون العلية العقلية ليس راجعاً فى أساسه إلى قاعدة التشبيه كما يموه بذلك الملحدون، محاولين بذلك قطع هذا القانون عن العالم الخارجى، وقصره على ظروف خاصة بتعود العقل على فهم الأشياء.. وذلك إلى أن يتم لهذا العقل إثبات أن العالم الخارجى هو بالفعل يسير على نحو شبيه بالنمط الإنسانى فى فهم الأشياء.. وهيهات..

ليس الأمر كذلك

لأن معنى رجوع هذا القانون إلى قاعدة التشبيه أن العقل الإنسانى إذ يقرر هذا القانون.. فإنما يفعل ذلك لأنه تعود على هذه الطريقة فى فهم ما يدور حوله فى حياة الإنسان.. وهذه مغالطة.

---

(١) أنظر ص ١٧٣ – ١٧٤ من هذا الكتاب.

والحقيقة أن العقل إذ يقرر هذا القانون فإنما يقرره لأمر آخر.. إنه يقرره وفقاً لمبدأ عدم التناقض.

إن إنكار العلة الأولى يؤدى إلى الوقوع فى التناقض وفقاً لما بيناه سابقا فى كلامنا عن انقطاع سلسلة الحوادث، واحتياج الممكن إلى الواجب[1].

فليس الأمر تشبيهاً إذن وإنما هو قاعدة استنباطية لا يمكن التنازل عنها إلا بالتنازل عن العقل ذاته أولا، وبالتنازل عن "العلم التجريبى" ثانيا. لأنه – أى هذا العلم التجريبى – ينتهج البحث عن الاسباب أيضاً، وإن كان يقف فى بحثه عند الأسباب القريبة الحسية، ويسميها روابط أو شروطا، فهو أكثر التصاقاً بالمنهج التشبيهى.

فإذا ذهب الملحد إلى ذلك: فإنه لا يكون ملتزماً بمذهب فلسفى، ولا بمنهج علمى.. إنه يكون "لا أدريا" خالصاً.

ومع ذلك فهؤلاء "اللاأدريون" ملزمون "بالضرورة العملية" والضرورة العملية طريق إلى إنقاذ المعرفة بشتى فروعها، وهى أيضا طريق إلى التسليم بوجود الله[2].

ويحسم وليم جيمس الموقف بالنسبة لأولئك الذين يرفضون "مبدأ العلية" أو "الضرورة العقلية" "زاعمين أنه لا يمكن الأخذ به إلا إذا أثبتنا أولا أن العالم الخارجى يجرى على قوانين مشابهة لقوانين العقل وهذا فيما يزعمون لا سبيل إليه...

يحسم وليم الموقف هنا بطريقة عملية من أقرب طريق حيث يقول:

(للقول بوجود الله بقطع النظر عن الأدلة الخارجية مكان طبيعى فى نفوسنا منسجم مع طبيعة عقولنا كمفكرين.. وليس علينا إلا أن نتصفح فصلا واحداً من فصول التاريخ الطبيعى للعقل لنجد أن الإله يعرف كموضوع للاعتقاد العقلى..

---

(١) أنظر ص ١٧٣ – ١٧٤ من هذا الكتاب.

(٢) انظر كتابنا "الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية".

وأما كونه بعد هذا حقيقة صادقة خارجية: فإنه كلما كانت طبائع عقولنا منسجمة مع طبيعة الحقيقة فلابد أن يكون موجوداً.. ولكل امرئ أن يشك فى الانسجام بين طبيعته وقواه، وبين الحقيقة الصادقة، أو أن يؤمن به، وهو سواء فعل هذا أو ذاك فإنه لا يخاطر إلا بنفسه، ولا يتصرف إلا تحت مسئوليته)[1].

وهنا تأتى الضرورة العملية للاعتقاد بالله.

وإذا كان ما قدمناه من إنكار الماديين للإرادة الإلهية الموجودة وراء قوانين الطبيعة يمثل ردة فعل البيئة المسيحية التى كانت تتمثل الذات الإلهية على نحو بشرى يتناقض مع مقتضيات القوانين الطبيعية..

فإن هذا لم يمنع ظهور تيار فكرى جاد يرى فى القوانين الطبيعية دافعاً إلى تهذيب التصور السائد عن الذات الإلهية، ولا يرى فيها دافعاً إلى إنكار هذه الذات.

يقول أميل بوترو:

(هناك كثير من الأمثلة التى تحدثنا عن فلاسفة جمعوا بين الشعور الواضح بالتسلسل الطبيعى للظواهر وبين الإحساس الدينى شديد العمق، كان ذلك شأن الرواقيين فى القديم، وشأن سبينوزا وليبنتز فى العصر الحديث) [2].

ومن هنا نجد ديكارت قد ذهب إلى أن الإرادة الإلهية، هى العلة الكافية لوجود العالم، بل هى العلة الكافية لوجوده على ما هى عليه.

وكما يرى ديكارت (فإن توقف الأشياء على الإرادة المطلقة يتناول فضلا عن وجودها، ماهيتها، وطبيعتها فليس فى ماهية المثلث ما يجعل من الضرورى جوهرياً أن يكون حاصل زوايا هذا الشكل مساوياً لزاويتين قائمتين، أو فى طبيعة العدد ما يحتم أن يساوى اثنان مضافين إلى اثنين.. أربعة، فما يبدو لنا حقائق أزلية هو بالفعل أمر منوط بمشيئة الله، الذى قضى بها واقرها بصفته المشرع الأسمى، منذ الأزل وحسب) [3] إلى هذا الحد ذهب ديكارت أبو الفلسفة العقلية الحديثة.

---

(١) العقل والدين ص ٨٥، ٨٦.

(٢) العلم والدين ص ٨٣.

(٣) سلسلة الوجود ص ٢٤١، ويمكننا أن ننبه إلى أنه لا ضرورة لاعتبار القضايا الرياضية المبنية على تحصيل حاصل.

وأما الله عند سبينوزا فهو يعنى كما يقول:

(كائناً لا يسمو شئ على كماله مطلقاً فى لا نهائيته.

ولما كان عقل الإنسان لا يستطيع الإحاطة بكيانه، وجب أن نعرف الله بأنه النظام الكبير فى الكون. وأنه تفيض عنه القوانين والحوادث والحقائق والأشياء، كما تفيض خصائص المثلث عن طبيعته)[1].

ويقول سبينوزا:

(إذا كان الفكر والإرادة يعودان لذات الله الخالدة، وجب أن تعطى لهذه الكلمات معانى تختلف تمام الاختلاف عن معانيها العادية. لأنه لابد لفكر وإرادة لذات الله أن يكونا متباعدين تباعد القطبين عن الفكر والإرادة الإنسانية، والحقيقة أن الشئ الوحيد المشترك بينهما هو الاسم فحسب)[2]؛ فهل كان سبينوزا قارئا للفكر الإسلامى السنى فى هذه النقطة؟.

ويبسط صمويل كلارك لا حتمية الوقائع فضلا عن قوانينها ورجوعها إلى الإرادة فيقول:

(تبدو جميع الأشياء جائزة كل الجواز.. فالحركة نفسها وجميع مقاديرها واتجاهاتها، فضلا عن قوانين الجاذبية جائزة بأسرها، وقد كان يمكن أن تكون مختلفة كل الاختلاف عما هى عليه الآن. وعدد الأجرام السماوية وحركتها لا ينطويان على أى ضرورة قائمة فى طبيعة الأشياء نفسها.. وكل ما على الأرض اتفاقى بصورة أجلى، إذ كان نتيجة الإرادة بداهة بالضرورة. إذ ما هى الضرورة المطلقة التى قضت بهذا العدد من أصناف الحيوانات والنباتات دون غيره)[3].

ثم قدم نيوتن تصوره للطبيعة على أنها آلة معقدة شديدة التعقيد، دقيقة الصنع،

---

(١) الحقيقة أن هذا مثل قولك المثلث، هو المثلث فهو وغيره من مسائل الرياضة مجرد تحصيل حاصل.

(٢) تكوين العقل الحديث جـ١ ص٣٦١: ٣٦٢.

(٣) سلسلة الوجود الكبرى ص ٢٤٩.

عظيمة الإحكام، مخلوقة.. وأخذ الناس ينظرون إلى القوانين الطبيعية كأوامر يصدرها الله فتطاع بحرفيتها دون أى تمرد.

يقول فولتير فيما كتبه على لسان الطبيعة..

(لقد أعْطيتُ اسما لا يناسبنى على الإطلاق. فقد دعيت الطبيعة وأنا فى الحقيقة "الفن" فن الله).

هذا ما أثبته نيوتن للقرن الثامن عشر، ومن هنا تغنى الشعراء باسمه.. قال أحدهم:

(كانت قوانين الطبيعة مختبئة فى الظلام.. قال اللهُ ليكن نيوتن: فأصبح كل شئ نوراً)..

إن العلم النيوتونى بكامله من حيث شكله.. قد أجبر الناس على الاعتقاد بخالق خارجى باعتبار ذلك فرضية علمية ضرورية[1].

يقول بتلر: (إن التحديد والضبط ومطابقة الواقع، هى المعانى الحقيقة التى تنقلها كلمة "طبيعى" إلى الذهن..

ولذا نوقن بأن كل شئ راجع إلى فعل الطبيعة، محتاج إلى ذات مدبرة مدركة تؤثر فيه. بحيث تكون الحوادث مطابقة للمعنى الذى ندركه من هذه الكلمة تماماً.

ومن هذه السبيل تؤثر ما بعد الطبيعة فى العالم تأثيرها..)[2].

وقد ذهب باركلى إلى أن العقل الإلهى هو الذى يعرض علينا المعانى ونظامها، ودوام الله هو الذى يؤيد اعتقادنا بدوام الأشياء..

والإرادة الإلهية هى التى وضعت العلاقات بينها..

---

(١) تكوين العقل الحديث جـ١ ص ٤٠٢.

(٢) ملقى السبيل ص ١١٢ وبتلر هو الفيلسوف الإنجليزى جوزيف بتلر (١٦٩٢ – ١٧٥٢) كان اسقفاً، وفيلسوفا بارزاً.

فكون الغذاء يغذى، والنوم يريح، ووجوب أن نزرع لكى نحصد، وبالإجمال وجوب استخدام وسائل معينة للوصول إلى غاية معينة، هذه أمور نعرفها، لا باستكشاف ترابط ضرورى بين معانيها، بل بملاحظة القوانين الموضوعة فى الطبيعة..

وعلى ذلك ليست الطبيعة ما يعتقد الفلاسفة الوثنيون من أنها علة مستقلة عن الله، إنها اللغة التى يخاطبنا بها الله[1].

وما نظام العالم إلا نتيجة الإرادة الإلهية، وإنما يريد الله النظام لكى نستمد من التجربة توقعاً مفيداً فى أفعالنا المستقبلة.

وإذا كان هذا هكذا كانت المعجزات معقولة وفهمنا كونها استثنائية.

وإذا كان هولباخ ينشر دعوته الإلحادية فى كتابه "نظام الطبيعية" قائلا": كل شئ موجود بحكم الضرورة، لذلك ليس هناك إله"[2].

فقد وجدا رداً من جوته الذى يقول ساخراً:

(هذا ما ردده الكتاب، ونحن نسأل: ألا يمكن أن يوجد إله بحكم الضرورة أيضاً)[3].

ويقول وليم جيمس:

(إن شرح العالم بما يدل على أن جزئياته متعاقبة تعاقباً ميكانيكياً، لا يتنافى مع اعتبار أنه ناشئ عن غرض، من حيث إن الآلة نفسها قد تكون أنشئت عن قصد ولغرض)[4].

ويقول أميل بوترو:

---

(١) الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ١٦١ – ١٦٣.
(٢) بينا بطلان مادية هو لباخ أنظر كتابنا "عقائد العلم".
(٣) تكوين العقل الحديث جـ ص ٢١.
(٤) الدين والعقل ص ٤٦.

(لا يتنافى مذهب السببية الطبيعية بأى حال مع المبدأ الكلى الذى يقضى بالترتيب والوحدة والحياة والتلاؤم. وهذه كلها تسيطر على القوانين الطبيعية وهل ينافى التسلسل القائم فى خطوات البرهان الرياضى، وجود عالم الرياضة صاحب البرهان؟) نعم هناك شرط لهذا..

(هو ألا ينظر إلى الطبيعة على أنها مبدأ مطلق.. وهذا هو بالضبط موقف هربرت سبنسر الذى يصرح بأن القوانين الطبيعية والعالم المقدم لنا، إن هى إلا رموز للموجود الحق، يتنافى مع كل فلسفة تريد أن تجعلها مطلقة)[1].

وإذا كان هذا هو موقف الجناح المؤمن من الفلسفة إزاء قوانين الطبيعة التى تم اكتشافها فى عصر العلم منذ نيوتن...

فإننا نجد بين العلماء التجريبيين أنفسهم من يرى أن قوانين الطبيعة غير كافية فى تعليل الظواهر، وأنها تشير إلى أمر أخر خارج عنها.

يقول أرثر لفجوى:

(إن اللاهوت الذى كان يصر على الحرية المطلقة للأحكام الإلهية كان يمت بصلة إلى التجريبية العلمية.

ولما كان عدد الأصناف، وتسلسل الفرق بينها، أو عدم تسلسله، وكمية المادة وانبثاقها الأصلى، ووجود الخلاء وعدمه، وما شابهها من مسائل..

لما كان ذلك لا يحتوى على شئ من الضرورة[2]، فينبغى أن نتحقق من الوقائع الخاصة بها)[3].

ويقول جون كيمنى عن نظرية النشوء والارتقاء واحتياجها إلى معرفة السبب الكامن وراء "التغيرات":

---

(١) العلم والدين ص ٨٤: ٨٣.

(٢) تقول: إلا إذا تعلقت به به الإرادة آلهية.

(٣) سلسلة الوجود الكبرى ص ٣٥٠.

(هناك اتفاق عام بأن هنالك فيضاً من الكائنات الحية يؤدى إلى تنازع البقاء، وبالتالى إلى عملية انتخاب طبيعى، تقوم بالحفاظ على الأفراد، الذين تستبين لديهم مميزات بالنسبة لأقرانهم، كما أن هنالك أتفاقاً بأن هذه الفروقات متأتية من تغيرات فى الصبغيات أو من التحولات الفجائية.

غير أن الخلاف هو فى السبب الكامن وراء هذه التغيرات.

فيقال لنا، مثلا، إنها تغيرات عشوائية، وأن استعمال الأعضاء أو عدم استعمالها يؤثر فى المورثات، وأن هذين الأمرين ميزتان للكائنات الحية.

إن فرضية التغيرات العشوائية هى أبسط نظريات اليوم، وأكثرها حظوة، إلا أنها لا تزال بعيدة عن أن تكون نظرية كافية[1]. كما أن نقادها يشعرون بأن عجزها سوف يظهر فيها لو قدر لها أن تزداد دقة.

فالموقف الآلى المتمادى فى التطرف، يدعى بأن مجموعة نظرياتنا الفيزيائية والكيميائية الحالية، تكفى لتعليل جميع ظاهرات الحياة.

أما السبب الذى يجعلنى متأكداً من بطلان هذا القول فهو أن هذه النظريات نفسها لا تكفى حتى لتعليل ظاهرات الطبيعية الصماء، وأكثر علماء الفيزياء اليوم يقرون بأن نظرياتنا الحالية لا تكفى لتفهم نواة الذرة مثلا، وأن على النظريات أن تتطور تطوراً ملحوظاً قبل أن يمكن تعليل العمليات الذرية الأساسية.

وسيكون من المستغرب حقا أن نصل – ولو بعد عدة قرون من التقدم السريع فى الفيزياء – إلى نهاية الأفكار الأساسية الجديدة فى هذا الميدان..

أما الداعون إلى الفلسفة الحيوية بالمقابل، فإنهم يؤكدون بأن القوانين الحقيقية ستظل تفلت طالما اعتبرنا – الكائنات الحية على أنها آلات...

وآرائى من وجهة النظر هذه وحدها فقط تقف فى صف الحيويين)[2].

---

(١) سنزيد هذه النقطة توضيحا فى مبحثنا عن عجز العلم عن استنباط معنى التقدم من خلال التطور المادى وفى مبحثنا عن المصادفة.

(٢) الفيلسوف والعلم ص ٣٠٧ – ٣١٢.

ويقول فرينر هايزنبرج عن الإرادة الإلهية الكائنة وراء الطبيعة وقوانينها:

(هناك قوى أعلى تتخذ القرارات، ولقد استعمل الناس كلمات مختلفة فى أوقات مختلفة لهذا "المحور" قالوا عنه "الروح"، أو قالوا عنه "الله" وتكلموا عنه بالكتاب وبالصوت وبالصورة، وهناك طرق عديدة تؤدى إلى هذا المحور. والعلم حتى فى يومنا هذا، هو واحد من هذه الطرق، وربما لم تعد لدينا لغة معترف بها من الجميع نستطيع بها أن نشرح أنفسنا، وربما كان ذلك هو السبب فى أن الكثيرين لا يستطيعون رؤية محور الكون هذا، ولكنه موجود هناك اليوم، ولقد كان هناك دائماً، وعليه لابد أن يرتكز أى نظام للعالم..

يستطيع العلم أن يسهم فى زيادة التفهم بين الشعوب وهو لا يفعل ذلك إلا لأنه يوجه اهتمامنا إلى هذا "المحور" الذى يمكنه أن يشيد النظام فى العالم ككل)[1].

أما أينشتاين فيبدو متردداً فى الاستدلال على الإرادة إلهية من وراء القوانين إذ يقول:

(من هدف العلم أن يضع قواعد عامة تحدد العلاقة المتبادلة بين الأشياء والأحداث فى الزمان والمكان).

(وكلما ازداد إيمان المرء بخضوع جميع الأحداث لقواعد منظمة اشتد إيمانه بأنه لا يوجد إلى جانب هذه القواعد المنظمة مجال لأسباب ودوافع من نوع آخر، وهو لا يرى وجوداً لإرادة بشرية أو إرادة سماوية كسبب مستقل فى أحداث الطبيعة.

ولسنا ننكر أن العقيدة فى تدخل إله فى مجرى الحوادث الطبيعية لا يمكن للعلم أن يتجاهلها تماماً لأن هذه العقيدة يمكن دائماً أن تجد ملاذاً فى تلك الميادين التى لم تستطيع المعرفة العلمية بعد أن تغزوها). وأينشتاين طبقا لهذا التحليل يرى أن رجال الدين يخاطرون عندما يجعلون بقاء الدين مرهوناً بقصور العلم ومن هنا يقول: (إن العقيدة التى تقوى على البقاء فى الظلام، ولا تبقى عليه فى وضع الضياء، لابد أن تفقد تأثيرها فى الناس).

---

(١) المشاكل الفلسفية للعلوم النووية ص ١٢٦.

ويصل أينشتاين بعد ذلك إلى النصيحة التالية التى يقدمها لرجال الدين (لابد لعلماء الدين أن يتخلوا عن مبدأ العقيدة فى إله له صفة الأشخاص)[1]. يعنى ذلك الإله البشرى الذى نجده فى التصور المسيحى، أو التصورات الوثنية.

****

ونحن نقول إن المشكلة التى أحس بها أنشتاين لا وجود لها فى العقيدة الإسلامية... ذلك: أولا: لأن الإله الذى له صفة الأشخاص مرفوض تماماً فى الإسلام فهو (ليس كمثله شئ).

ثانياً: لأن القواعد والقوانين الكونية التى يكشفها العلم، لا تطارد الدين فى ظل المفهوم الإسلامى، بل تؤكده، ذلك لأن القواعد كائنة وباقية ومستمرة بضمان إلهى، (ولن تجد لسنة الله تبديلا)، فمن مبدأ الأمر لا تناقض بين الدين والعلم ولا يضطر العلم الدين الإسلامى إلى التراجع إلى منطقة الظلام..

وهكذا يصبح من الجلى أننا لا نرضى فى عقولنا فكرة التسلسل السببى التى قد يأخذ بها العلم الحديث - إلا بالاعتقاد فى أن الأشياء لابد أن ترجع فى النهاية إلى علة أولى..

وهذا بدوره يلزمنا الاعتقاد بوجود إرادة عاملة وراء الظواهر الطبيعة..

إن الله سبحانه له الكمال المطلق.

فهو أيضاً له الإرادة المطلقة.

"إن الله غنى عن العالمين".

وهذه الإرادة المطلقة تفسر لنا القوانين الطبيعية، ولا تتعارض معها.

وقد يرى البعض غرابة فى القول بأن القوانين ترجع إلى الله سبحانه وتعالى باعتباره واضعاً لها ويجادلون قائلين:

---

(١) أنظر ص ١٠٩ وما بعدها من آراء فلسفية فى أزمة العصر لأدريين كوخ.

نحن إنما نحتاج إلى مانح للقانون لو أننا نقصد بالقانون معناه فى التشريع القانونى مثلا، إذ يعنى الأوامر الصادرة من الهيئة الحاكمة صاحبة الاختصاص.
ويواصلون اعتراضهم قائلين:

ولكن العلماء فى الحقيقة يستعملون هذه الكلمة باعتبارها "وصفا للسلوك المطرد المتناسق للأحداث الطبيعية".

فهم قد وجدوا هذا الشق المطرد الثابت فى الطبيعة ووصفها له لا شأن له بالأحكام أو الأوامر[1] وإنما هذا الشق موجود بغير وصف منهم.

ونقول رداً على هذا الجدل:

لا شك أن هناك فرقاً بين القانون التشريعى، والقانون الطبيعى من حيث إن القانون الطبيعى مجرد وصف لنسق موجود بالفعل، لكن الكلام عن هذا النسق من واضعه؟ فهذا هو موضع الاستدلال.

إن غاية ما يثبته كلام المخالف أن العلم لم يصنع القانون وإنما "وجده"[2]، ثم أشار إليه.

فالكلام فى هذا "النسق" كما قلنا.

وما دمنا قد أثبتنا أن هذا النسق ليس ذاتيا، فهو محتاج لوضع واضع.

وشكراً للمخالف إذ أضاف إلى حجتنا حجة، إذ بين أن هذا الواضع ليس هو العلم إذن فمن يكون؟

وهنا يأتى الاستدلال على وجود الله الذى سبق أن أوضحنا صوراً عديدة له.

وحيث لا حتمية ذاتية فى هذه القوانين الطبيعية، فإنه لا حتمية فى ما نراه من مظاهر التطور والتقدم[3].

---

(١) فن الإقناع ص ٥٤.

(٢) على أن ذلك ليس موضع تسليم من العلماء أنفسهم فهم يقررون أن للعالم دخلا فى صنع القانون، بمعنى أنه يجعله غير واقعى، أنظر مبحث عجز العلم عن تحقيق الموضوعية فى كتابنا هذا.

(٣) أنظر ما بيناه من لاحتمية التقدم به فى كلامنا عن مذهب التطور الحيوى ومذهب التطور الاجتماعى.

فإذا رأينا التزاماً فى هذا الشأن – أى إذا رأينا اطراداً لمظاهر التطور والتقدم – فمرجعه إذن إلى إرادة الله وحدها.

ولما كانت جميع الاتجاهات المادية الحديثة تلتزم بالقوم بالتطور والتقدم، دون أن يسعفها العلم التجريبى بمبدأ الضرورة.. فإنه يلزمها منطقيا – التسليم بالإرادة الإلهية، ليس فحسب، لتفسير القوانين بل لتفسير التقدم[1].

إن النزعة الإلحادية فى نظرية التطور إذ تنكر على الدين قوله بوجود إله عالم مدبر للكون منظم له معتن به.. تقول أيضاً بالتطور المنتظم المتقدم نحو غاية عليا، وتسند هذا التطور إلى المادة التى بدأت وجودها وهى فى أحط صورة من صور الوجود التى يمكن للعقل أن يتصورها[2].

لا شك أن هذا تناقض صارخ..

إنه لمن المؤكد أن نظرية التطور التى يتبناها العلم الحديث (والإلحاد الحديث أيضاً) لا تستقيم ولا تصح إلا إذا آمنا بوجود إله عالم مدبر للكون، فإذا آمنا بوجود الله – لتستقيم النظرية – رجعنا إليه بتنقيتها من بذور الإلحاد والتناقض.

يقول الأستاذ عباس العقاد:

(وجهت أسئلة عن علاقة مذهب التطور بالإلحاد إلى علماء الجمعية الملكية فى اجتماع لهم عام ١٩٣٢ وهم أكبر العلماء المشهود لهم بالمكانة فى بلادهم، منهم مختصون بالكيمياء ومختصون بالطبيعيات وبالرياضيات، وعلم الحياة، وعلم الحيوان.. وكان السؤال هو:

هل ترون أن تصديق مذهب التطور يوافق التصديق بوجود الله؟

وكان عدد المجتمعين مائتين...

فأجاب بالإيجاب مائة واثنان وأربعون.

---

(١) بينا عجز العلم عن استنباط معنى التقدم من خلال التطور المادى فى مبحثنا حول هذه النقطة فى نقائص العلم.

(٢) لقد رددنا على شبهة "شلنج" التى توهم فيها إمكان ظهور الأعلى من الأدنى فى مبحثنا السابق فى الباب الثانى عن "عبادة المادة".

وأجاب اثنان وخمسون مترددين.

وأجاب ستة – فقط – بأن الاعتقادين لا يتفقان)[1].

ويقول الدكتور هرمان راندال:

(بينما رأى القرن الثامن عشر ما بالكون من الإنسجام والنظام دليلا على أنه من صنع الله فإن الانتقال من طبيعة ميكانيكيا محضة إلى طبيعة حية، تطورت ونمت ومرت من شكل لآخر، كل ذلك سهل النظر إلى العملية الكونية على أنها إلهية فى صلبها وذاتها وسهل على النقوس المتدينة أن ترى فى قصة التطور يد العناية الإلهية)[2].

ويقول الأستاذ يوسف كرم:

(وقد نسلم بالتطور، ثم نرانا مضطرين إلى الإقرار بموجد للمادة، موجه لها، لقصور المادة عن تنظيم نفسها).

إن فكرة التطور – بعد تهذيبها وتجريدها من التناقض الذى يوقعها فيه الإلحاد – تضيف إلى رصيد الأيمان بالله، ولا تأخذ منه، وذلك حيث ترسم للمادة طريقاً منظماً صاعداً من الأدنى إلى الأعلى تستهدف فيه الوصول إلى الغاية، فمن ثم تستلزم وجود المدبر المنظم، وهو أمر لا يكون للمادة التى يقول بها الملحدون، وإنما يكون لذات الله.

إن هذه النظرية تفرض أولا: التقدم، والتقدم لابد أن يكون له غاية مرسومة والنظرية لا تقدم هذه الغاية، والدين هو الذى يقدمها.

ومن ناحية أخرى فإن التقدم الذى تفترضه هذه النظرية يعنى النقص فى المتقدم والناقص محتاج إلى غيره فى تقدمه، والدين هو الذى يقدم لنا الله الغنى الذى يتجه إليه كل محتاج إلى غيره فى تقدمه، والدين هو الذى يقدم لنا الله الغنى الذى يتجه إليه كل محتاج.. يقول الأستاذ الدكتور يوسف عز الدين عيسى:

---

(١) عقائد المفكرين ص ٥٨.

(٢) تكون العقل الحديث جـ٢ ص ٢٤٤ وانظر ما ذكرناه فى مبحثنا عن الداروينية والدين فيما يأتى.

(إن الخطأ الرئيسى الذى وقع فيه جميع هؤلاء العلماء هو أنهم تجاهلوا وجود خالق مبدع جبار، هو الذى خلق هذا الكون وأبدعه. فقد تكون الحيوانات انحدرت من حيوانات سبقتها وتطورت وارتقت، ولكن ما هى القوة التى تقف وراء ذلك كله وتحركه فى دقة مذهلة وقدرة جبارة نحو هدف معين فيه ارتقاء وكمال؟

إنه بلا شك خالق هذا الكون الذى تعجز عقولنا عن إدراك مبلغ قدرته وعظمته مهما تخيلناها..

فتطور الكائنات لا يفسر بمثل هذه الافتراضات وهذه التكهنات، ولا يمكن بأى حال من الأحوال أن يكون مصادفات عشواء تتخبط فى الظلام.

ولقد اقترب العلماء الآن كثيراً من التسليم بوجود خالق للكون سواء شعروا بذلك أو لم يشعروا..

... فالقول الذى يصر عليه جراهام كانون بأنه فى كل كائن حى قوة تدفعه للسير والتطور نحو هدف معين يدل بغير جدال على وجود قوة إلهية وراء هذه العملية.

وإذا كانت فكرة التطور التقدمى تتناقض عندما يغتصبها الملحدون الماديون فينكرون بها وجود الله، فإنها تتهافت وتتلاشى عندما يقفون بها بالنسبة للإنسان الفرد عند حد انزلاقه إلى العدم، بعد هذه الحياة الدنيا[1].

إن التطورية التقدمية الحقيقية تقتضى نظرة دائمة الانفتاح إلى المستقبل وكلما كانت هذه النظرة أكثر امتداداً وشمولا ونمواً، كانت أحق بوصف التقدمية.

ومن هنا يمكننا أن نقول إن الدين (الإسلام) هو المجال الذى تستقيم فيه هذه النظرة ولا تتناقض ولا تتهافت وأنه أحق بوصف التقدمية من غيره، لأنه يجتاز بنظرته إلى المستقبل حاجز الدنيا، ويجعل حياة الإنسان ممتدة إلى مستقبل بعيد (فى

---

(١) لذلك اضطرت بعض المذاهب الإلحادية إلى ترويج عقائد خاصة بها عن "المستقبل". انظر مبحثنا عن "الوعد بالمستقبل".

الآخرة) يحصل فيه على الخلود والكمال اللانهائى بشروط يمارسها فى حياته الدنيا، تجعل هذه الحياة بدورها أقرب إلى الكمال..

فدعوى التقدمية، ألصق بالدين، وأجدر به وأشد تنكراً للإلحاد فى أى مظهر من مظاهره، وهى عند الملحدين تتناقض من ناحية المبدأ مع فرضية مسبقة تدعى زوراً وبهتاناً وبغير سند من العلم أو العقل أن المادة هى الأصل، وتتناقض من ناحية النهاية مع فرضية متعسفة تدعى انزلاق هذا الكون والإنسان إلى العدم دون رجعة.

وختاماً نقرر:

أن تصور الألوهية فى الإسلام لا يتعارض مع تصور القانون والنظام.

بل إن الإسلام هو الذى يضع ضمان الاستمرار للقانون الطبيعى، وذلك فى قوله تعالى:

﴿ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلاً ﴾ إلا أن هذا الاستمرار مستمد من الإرادة الإلهية ومتوقف عليها: ﴿ إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ ٨٢ سورة يس.

فهنا يبدو الانسجام واضحاً بين إرادة الله واطراد القانون، ويظل هناك موضع للخوارق التى يظهرها الله بين الحين والآخر، تذكيرا للإنسان بمصدر الوجود ومصدر القوانين، وهو الله سبحانه وتعالى...

الفصل الثالث

احتياج العالم إلى الله طبقا لقوانين الفيزياء الحديثة

من المعروف الآن فى علم الفيزياء الحديثة، أن قوانين الميكانيكا التى تسرى على حركات الأجسام الكبيرة، لا تنطبق على الذرات المفردة، فضلا عن الإليكترونات، والبروتونات، والنيوترونات، وغيرها من مكونات الذرة.

أما حركة هذه الصغيرات فلها أحوال غير محددة، ولا تتدخل حالة منها فى أخرى، وقد تقفز الصغيرة من حالة من هذه الحالات إلى أخرى دون وجود قوانين، تحدد أى هذه القفزات هو ما سيحدث فى أى ظرف من الظروف.

وهذا هو ما يسمى فى الفيزياء الحديثة بمبدأ عدم التحدد(١).

وقد أمتحن هذا المبدأ من كبار العلماء، مثل أنشتين، الذى حاول اكتشاف المتناقضات فيه ولكن مجهوداته أدت إلى تقويته بدلا من دحضه.

وعندما عجز انشتين عن ذلك سلم بأن فكرة هيزنبرج خالية من المتناقضات إلا أنه حتى آخر أيام حياته ظل يأمل أن تعود الفيزياء مرة أخرى إلى وجهة نظر إمكان التحديد فى يوم من الأيام(٢).

ولكن هذا لم يحدث وظل مبدأ عدم التحدد يمثل ركناً فى الفيزياء الحديثة.

ويناقش الدكتور أيزنك موضوع حرية الإرادة فى ضوء مبدأ عدم التحدد لهيزنبرج وهذه المناقشة، وإن كان أيزنك يجريها على صعيد الإرادة الإلهية الذى نقصد إليه لكنها تفيدنا فى الدخول إلى موضوع الإرادة الإلهية الذى نقصد إليه..

---

(١) أعلـن فريز هيزنبرج هذا المبدأ عام ١٩٢٧م، انظر بواتق وأنابيق ص ٤٠٠، وقصة الفيزياء ص ٣٤٨، وغيرهما من المصادر.

(٢) قصة الفيزياء ص ٣٥٠، ٣٥١.

يقول أيزنك:

(إن قضية حرية الإرادة هى قضية فلسفية لا يجب أن تعنينا كثيراً.. ومن المشكوك فيه أن يكون لعبارة حرية الإرادة أى معنى. فالسلوك بالنسبة للبيلوجى هو نتيجة الوراثة والبيئة إذ يتحد الإثنان لإنتاج حالة معينة من الدافعية وتشكيلة معينة من العادات.

والسلوك الناتج هو حصيلة ذلك الاتحاد، وباعتباره كذلك يجب أن يكون محتوماً ومن الصعب أن ترى فى هذا السياق ماذا يمكن أن تعنى "حرية الإرادة".

فهل هى تعنى أن السلوك لا تحتمه إطلاقاً الدوافع أو العادات أو الخبرة السابقة أو أى شئ آخر؟

وهل تساوى القول بأن الصدفة العمياء قد تتدخل فى السلوك الإنسانى بصرف النظر عن الوراثة أو ضغط البيئة؟

ليس من المستحيل بالطبع أن يكون مثل هذا الزعم صحيحاً. فقانون عدم التحديد لهيزنبرج على سلوك ما دون الذرة من أدق الجزيئات يمنعنا من القيام بتنبؤات دقيقة حول سلوك هذه الجزيئات وبالنظر إلى أن أجسادنا مكونة من عدد كبير من الذرات المكونة بدورها من جزيئات دون الذرة فليس من غير المعقول أن الصدفة تتدخل بالتأكيد فى تحديد السلوك، وهى إلى هذا الحد تقلل من الحتمية المتضمنة فى تأكيدنا على الوراثة والبيئة كعلل كافية للسلوك.

إلا أن هذا بعيد عن فكرة "حرية الإرادة" التى إذا كانت تعنى شيئا على الإطلاق فهى تعنى بالتأكيد شيئا مختلفا تماما عن تدخل المصادفة العمياء على المستوى دون الذرى فى التعبير عن الدوافع والرغبات والمخاوف الإنسانية[1]).

وأقول: إن كون هذا التحليل بعيدا كل البعد عن إثبات حرية الإرادة ناشئ من

(١) الحقيقة والوهم فى علم النفس د. هـ. ج ايزنك ص ٢٨٤.

مغالطة ارتكبها المؤلف حين افترض أنه إذا لم تسر حركة الجزيئات وفقاً لقانون محدد، فإنها تكون حينئذ نهباً للمصادفة، وبالطبع فالمصادفة ليست هى الحرية، لكن ليس هذا هو التفسير الوحيد، ومبدأ هيزنبرج حين اكتشف عدم التحدد فى حركة الجزيئات لم يفترض المصادفة، والأمر يحتمل فى هذه الحالة افتراض (إرادة) غير خاضعة للتحديد أى إرادة حرة..

يقول برترندرسل، معلقا على مبدأ هيزنبرج:

(إنه لا يعرف حتى الآن على وجه يقارب التأكيد: هل هناك قوانين تتحكم فى سلوك الذرات المفردة من كل وجوهه، أم أن سلوك هذه الذرات سلوك عشوائى فى ناحية من نواحيه؟

وهناك من يظن أن الذرة لا تخضع لأى قوانين على الإطلاق فى هذا الصدد، وإنما لها ما يمكن أن يسمى "إرادة حرة"[1].

ثم يقول برتراندرسل:

إنى لأكرر إعرابى عن دهشتى لأن يلجأ البعض إلى هذه النظرية فيما يتعلق بموضوع حرية الإرادة. لأن المبدأ لا يقدم أى دليل أن سير الطبيعة غير محدد. إنما هو يثبت أن الجهاز الزمانى المكانى القديم ليس وافياً تماماً بمطلب علم الطبيعة الحديث.. فالمكان والزمان قد اخترعهما اليونان، وقد كانا عظيمى النفع لأغراضهما حتى كان القرن الحالى، فأحل أنشتين محلهما نوعا من التسمية المزجية يقال له: (الزمان/ المكان) ولكن الميكانيكا الكمية قد أوضحت ضرورة تغيير أشمل لأساسى البناء، وأن نظرية عدم التحديد من أمثلة هذه الضرورة، وليست مثالا على فشل القوانين الطبيعية فى تعيين سير الطبيعة).

ثم يقتبس من ترنر قوله: (إن مبدأ عدم التحديد يتعلق بالقياس لا بالعلية يعنى أنه ناشئ عن عجز أدوات القياس المتاحة وليس ناشئا عن عدم العلة).

---

(١) مجموعة نظمى لوقا (عالمنا المجنون) ص ٥١ : ٥٤.

ثم يقول: لا يوجد مطلقا فى مبدأ عدم التحديد ما يثبت أن أى حدث طبيعى غير معلول).

ونحن نناقش برتراندرسل فى أربع نقاط.

١- الأولى اعتقاده أنه بالرغم من مبدأ عدم التحديد فالعلم الطبيعى سوف يكشف فى المستقبل عن القانون الذى يحكم حركة الصغيرات والذى يعجز عن كشفه الآن بمقاييسه الحالية القائمة على الزمان والمكان أو على "الزمان / المكان".

ويصور لويس دى برولى الاعتقاد بوجود حتمية يحتمل الكشف عنها فيما بعد فيقول: (إن أنصار الحتمية سوف يقولون: إن هذا – يعنى مبدأ عدم التحديد لهيزنبرج – لا يثبت أنه ليس هناك حتمية كاملة للظواهر الطبيعية، وأنه يثبت فقط أننا لا نعرف كل العناصر التى يعتمد عليها فى كشف الظواهر الطبيعية، وأن بعضاً من هذا العناصر تغيب عنا، ومعرفتنا لها ينبغى أن تقدم دليلا على الحتمية، وإذا تقدمت الفيزياء التجريبية خطوات تقدمية كاشفة عن هذه العناصر المجهولة عند ذلك سوف يكون ممكناً أن نقيم الحتمية من جديد).

ويرد لويس دى برولى على ذلك قائلا:

(لا يبدو أن الأمر على هذا النحو....

يبدو هذا الأمر بعيد الاحتمال إذا تأملنا ملياً الطريقة التى يتدخل بها كم الفعل[1]، إذ يدخل علاقة جديدة بين الوجهين الديناميكى والهندسى للكون تحرم كل معرفة مضبوطة للوجهين وبهذا الشكل تجعل مستحيلا وضع قوانين حاسمة للتتابع بين الظواهر التى يمكن مشاهدتها..[2]).

ويقول لويس دى برولى فى رده على الاعتقاد باكتشاف الحتمية فيما بعد: (إن الفكرة التى تنطوى على أنه من الضرورى الاحتفاظ من حيث المبدأ بصحة الحتمية

---

(١) انظر بياننا عن "كم الفعل" فى كتابنا عقائد العلم.

(٢) الفيزياء والمكروفيزياء ص ١٤٨، ١٤٩.

والسببية حتى على المقياس الأولى – أى الميكروفيزيائى – لا تبدو على الإطلاق مقبولة لدى فيزيائيين كثيرين، على الأخص من بين الأجيال الأصغر سناً، والبرهان على ذلك قائم فى الشروح العميقة التى كتبها يوهان فون نيومان.

ولقد وجه هذا الفيزيائى الرياضى الكبير فى كتاب نشره عام ١٩٣٢ فى برلين قبل رحيله إلى الولايات المتحدة.. اتهاماً قاسياً ضد الحتمية الظاهرية للظواهر الماكروئية، ويقول فى كتابه:

"ويمكننا أن نلخص مشكلة السببية فى فيزياء اليوم كما يلى: فى الفيزياء الماكروئية لا تثبت تجربة ما السببية".

ويقول لويس دى برولى جازماً باللاحتمية فى الطبيعة:

(نتيجة لفيزياء الكم من المستحيل أن نسلم بأنه توجد وراء لا حتمية قوانين فيزياء الكم الحالية حتمية متخفية يمكن أن تظهر لنا كما لو كنا قادرين على فهم تطور متغيرات خفية معينة)[١].

ويقول لويس دى برولى ضد توقع ظهور الحتمية مرة أخرى فى علم الطبيعة:

(إن بعض العلماء يعتبرون اللاحتمية – التى اظهرتها فيزياء الكم – مما لا يمكن قبوله لأنه يبدو لهم متعارضا مع مبدأ السبب الكافى. ربما لم يكن هذا – آخر الأمر – إلا نتيجة لعادات فكرية متأصلة. ومن الغريب فى هذا الأمر أن الفيزيائيين الشباب الذين تعودوا منذ بداية دراساتهم النظر إلى الأشياء بمنظار الفيزياء الجديدة يبدو أنهم لا يقابلون من الصعاب قدر ما يقابل الأكبر سناً منهم)[٢].

وعلى كل فنحن نرى أنه لا مسوغ على الإطلاق للقول بأن تلك القوانين التى يحتمل أن يكشف عنها الإنسان فى المستقبل توصف بأنها طبيعية، وقد تجردت تماماً من الزمان والمكان، بل تجردت من الزمان – المكان.

---

(١) الفيزياء والمكروفيزياء ص ٢٣٠.

(٢) الفيزياء والمكروفيزياء ص ٢٣٠ – ٢٣١.

إنه ماذا يبقى بعد هذا التجريد لتوصف بالطبيعية، ورسل هو الذى يقرر أن ثنائية العقل والمادة أصبحت أمام الحقائق العلمية الحديثة فى خبر كان، وأنه لم يعد أيهما غير سلسلة أحداث ترتبط بقوانين، وأننا لا نعرف شيئا عن هذه الأحداث إلا فى كيانها الزمانى - المكانى[1].

ماذا يصح من وصف هذه القوانين بأنها طبيعية فى عالم يقول عنه رسل:

(إن العقل والروح والمادة ليست سوى رموز لأشياء غير معروفة)[2].

وإذا نزع عنها وصف "الطبيعية" فماذا تكون؟

ماذا عند رسل خارج هذه الدائرة؟

لا شئ

فى حين أن ضرورة السببية – كمبدأ عقلى – ألجأتنا إلى شئ خارج.

ألجأتنا إلى عالم الأمر.

وهو لا شئ إلا أن يكون أمر الله.

وهذا ما ينبغى أن نسميه دليل القانون "غير الطبيعى" على وجود الأمر الإلهى، أى على وجود الله.

٢- إنه وإن كان مبدأ عدم التحديد يتعلق كما يقول رسل وترنر بالقياس لا بالعلية، فإن هذا فى الحقيقة ينسحب على جميع القوانين الطبيعية، يعنى أنها جميعاً تتعلق بالقياس لا بالعلية[3].

ومن هنا يبقى تطلع العقل الدائم إلى اكتشاف العلية، وهنا لا غنى عن الدين أو الميتافزيقا، وتصبح الأسباب الطبيعية قياسات غير محددة مفتقرة إلى تفسيرها بالعلة، وهى أى العلة لا محالة غير هذه القوانين.

---

(١) العقل والمادة ص ٢٠٣ – ص ٢٠٩.

(٢) مجموعة عالمنا المجنون ص ٩٧.

(٣) أعنى أن القوانين الطبيعية مهمتها الوصف والقياس لا التفسير، ولا بيان العلة.

٣- إنه وإن كان صحيحا ما يقوله رسل: (لا يوجد فى مبدأ التحديد ما يثبت ان أى حدث طبيعى غير معلول) لكنه على أى حال يضعنا - أى مبدأ عدم التحديد - أمام حالات لا يمكن أن نثبت فيها ما إذا كان الحدث الطبيعى معلولا لعلة طبيعية؟

وهذا كاف لكى ينهدم المنطق الإلحادى القائم على أن العلم قدم التعليل الكافى للظواهر الطبيعية وأزاح من الطريق الحاجة إلى التعليل بالإرادة الإلهية.

هنا يعترف العلم بأنه لا يقدم العلة الطبيعية.

بل هنا يعترف العلم بأنه عاجز عن تقديم القياس والعلة معاً فى صلب حقيقة الظاهرة الطبيعية.

إذ يكون القياس العلمى بعد ذلك مجرد قوانين احصائية توسطية للمجموع الكبير لا يدرى مصدر انضباطها، بعد أن زال هذا الانضباط من الوحدات الصغيرة التى يتألف منها هذا المجموع.

وليس لأحد أن يظن أن حساب الاحتمالات يضمن تحقيق شئ بالفعل إلا كما يجوز للمقامر - فى مغالطته الشهيرة - أن يعتقد أنه إذا خسر مرات عديدة متوالية، فإن المرات التى سيربح فيها ربحاً متوالياً لا مهرب لها. ظناً منه أن قانون المتوسطات يجعل المعدل يتساوى فى النهاية، حيث - فى الحقيقة - لا يوجد - فى الواقع - مثل هذا القانون الذى يجعل الأشياء تحدث على نحو أو آخر.

وهو أشبه بالمغنى العالمى الذى احترق الملهى الليلى الذى يعمل فيه فقال: "عشرة آلاف ملهى ليلى فى هذه البلاد، ولكن يبدو أنها ألغت قانون المتوسطات وفسخته، لأنها اختارت ملهى واحداً بالذات هو الذى أعمل فيه.. ومن العجيب أن ذلك لا يحدث عندما أراهن فى السباق"[١].

إنه لا يصح القول بأن مصدر الانضباط هو حساب الاحتمالات الذى يقرر حتمية ظهور حالة معينة بنسبة معينة، كلما تكررت احتمالات الظهور مرات معينة، وسنزيد هذه المسألة وضوحاً فى بحثنا فى عجز العلمى عن تجنب القول بالمصادفة،

---

(١) فن الإقناع للدكتور ليونيل روبى ص ٢٥٦.

وذلك لأن من المقرر أيضاً عند العلماء أن هذه الحتمية (ليست إلا تصوراً رياضياً يتصف بما تتصف به الرياضة من ضبط ويقين طالما لم يطبق ولكنه عند التطبيق ينشأ عدم اليقين)[1] هذا ما يقوله برتراندرسل نفسه، وهو ملحد ويقول الدكتور ليكونت دى نوى،: (لا يمكننا أن نثبت أن الفرص الضئيلة سوف تتحقق حتى فى نهاية بليون قرن، فقد تتحقق ذرة واحدة منذ البداية ثم لا تعود ثانية على الإطلاق)[2].

أما وقد تحقق هذا الانضباط بالفعل فى حالات معروفة فى الطبيعة فى انضباط المجموعة الإحصائى للصغيرات، وانضباط نسبة الوفيات فى بيئة معينة، وانضباط نسبة الذكور إلى الإناث فى المواليد.. الخ.

فإن الأمر يرجع إذن إلى غير قانون الاحتمالات النظرى.

وهنا أيضا تسقط دعوى العلم فى الاستغناء بالأسباب: مهما يكن تفسيره لهذه الأسباب، عن الإرادة ويعود للإرادة حقها فى تفسير الظواهر.

بل هنا ينبغى أن نستنبط ما نسميه:

دليل الانضباط الإحصائى الواقعى للصغيرات على وجود الله:

ومحتوى هذا الدليل هو أن الصغيرات التى تتكون منها المادة لا تحتوى على قوانين تحكم سيرها، ومع ذلك فإنه عندما تكثر هذه الصغيرات وتكون المجموع الكبير (الجسم) يدخل هذا المجموع تحت قوانين الميكانيكا المعروفة، وهذه القوانين التى تتحكم فى سلوك الأجسام مجرد قوانين إحصائية تعطى النتيجة المتوسطة لعدد كبير من الحركات دون حتمية تطبيقية ترجع إليها ودون حتمية ترجع إلى الأصل المادى، فهى إذن - أى هذه الحتمية أو هذا الانضباط الواقعى - ياتى من خارج الوضع النظرى لهذه القوانين، ومن خارج الأصل المادى للمادة، فهى إذن راجعة إلى إرادة الله سبحانه وتعالى.

---

(١) فلسفتى لبرتراند رسل ص ٢٣٥.

(٢) مصير البشرية ص ٣٣، ٣٤.

٤- إن برتراندرسل يهاجم رجال الدين فى محاولتهم الاستفادة بمبدأ عدم التحدد: من أجل إثبات وجود الإرادة الإلهية وراء الظواهر الطبيعية.

وهو يبنى هذا الهجوم على مغالطة:

فيدعى أنهم يحاولون إسقاط مبدأ العلية[١].

ثم يقول: (وإن مبدأ العلية قد يكون صحيحا كما أنه من الممكن أن يكون غير صحيح، بيد أن الإنسان الذى يبتهج بعدم صحته لا يدرك تماماً معنى عدم صحة هذا المبدأ، إنه فى العادة يستبقى التسليم بكل ما يرغب فيه من قوانين العلية، من مثل أن الطعام يغذى، والبنك سيدفع له رصيده، فى حين يرفض من قوانين العلة مالا يلائمة، وأى سذاجة أكثر سذاجة من هذا الموقف الطفلى[٢]).

وهكذا يسلط رسل سخريته على رجال الدين، وهى مردودة عليه، لأنه ما أظن أنه يغيب عنه أن رجال الدين إذ يبتهجون بمبدأ عدم التحديد لا يرون فيه إسقاطاً للعلية مطلقاً، وإنما يرون فيه دلالة على أن العلية كامنة وراء الظاهرة الطبيعية لا فيها ويرجعون بها إلى أمر خارج عنها، هى الإرادة الإلهية، إن رجال الدين أشد تمسكا بمبدأ العلية على النحو الذى يقررونه (وكما وجدناه عند الإمام الغزالى) لأنهم يرون فيه دليلا من أدلتهم على وجود الله، وهذه السخرية التى ساقها هو أحق بها ومن تابعة من منكرى وجود الله، فهم الذين يستعملون مبدأ العلية فيما يروق لهم، ويرفضونه حيث لا يروق، إنهم يرفضونه عندما يكون طريقا للاستدلال على وجود الله، فى حين يقبلونه فى الاستدلال به على علية الظواهر، بل إنهم ليوغلون فى ذلك إذ يؤمنون بوجوده فى الظواهر إيمانا أعمى غير مستند إلى البحث التجريبى الذى يعتمدون عليه[٣].

وإذا تبين ذلك يصبح لا مجال لإيغال رسل فى السخرية من رجال الدين، إذ

---

(١) والحقيقة أنهم لا يفعلون ذلك.

(٢) مجموعة عالمنا المجنون ص ٥٧، ٥٨.

(٣) وذلك عندما يصرون على وجوده فى حين أن الفيزياء الحديثة تدل على عدم وجوده (مبدأ عدم التحدد).

يسجل عليهم أنهم مع محاولتهم إثبات صحة الدين من خلال مبدأ عدم التحديد يعودون فيحاولون أن يثبتوا (صحة الدين عن طريق الذرات التى تطيع قوانين الطبيعة، وهو الرأى الذى يؤمن به السيرجيمس جينز).

ثم يقول ساخرا (والغريب – أو لعله من المضحك – أن نرى رجال الدين يستوون فى حماسهم لكل من الرأيين، وكأنه بات همهم كله استنقاذ العقيدة بأى ثمن وبأى وسيلة)[1].

هكذا يلجأ رسل إلى هذا الأسلوب الساخر، فى مقام جليل كهذا لنكشف مغالطته على رجال الدين، الذين هم كما رأينا لا يسقطون مبدأ العلية مطلقا، وإنما يثبتونه راجعين به إلى ما خلف الظواهر، إلى الإرادة الإلهية ومن ثم يستشفون هذه الإرادة فى كلتا الحالين، حالة التحدد، وحالة عدم التحدد، بل هم يرون فى الترواح بين الحالتين دليلا جديداً على "علية" الإرادة الإلهية.

إنه لحق مشروع – منطقياً – للفكر الدينى أن يثبت مبدأ "الإرادة الإلهية" سواء ثبت مبدأ (عدم التحدد) أو ثبت مبدأ (الحتمية)، لأنه فى كلا الحالين يقوم الدين على أن العلة الحقيقية كامنة وراء الظواهر.

إن افتراض حتمية القانون، لا يلغى الإرادة الإلهية كما لا يلغيها القول بعدم الحتمية.

حدوث العالم وفناؤه:

أولا: الكون متناه حجماً:

هذا ما يقرره العلم الحديث:

فلقد تمكن أنشتين من إيجاد نصف قطر الكون، "وبالتعبير الرياضى: وجد أنشتين أن نصف قطر الكون يتناسب عكسياً مع الجذر التربيعى للكثافة.

---

(١) مجموعة نظمى لوقا (عالمنا المجنون) ص ٥١ : ٥٤.

وباستعمال أحسن التقديرات لمتوسط كثافة المادة فى الكون يكون التقدير الحالى لنصف قطر الكون هو ٢ وأمامها ثلاثة وعشرون صفراً – من الأميال، وترتيبا على ذلك يقول العلماء:

إنه إذا تمكن أحد الفلكيين يوما ما من بناء تلسكوب كبير بعيد المدى، فإننا نستطيع أن نتخيل ما يمكن أن يحدث عندما ينظر أحدنا من خلاله.

(ربما يرى جسما لامعاً مضيئاً يشبه القمر، وينمو على سطحه شجرة منحنية غريبة المنظر. وقد تمضى ساعات طويلة من البحث والتدقيق قبل أن تشرق عليه الفكرة بأنه ينظر إلى صلعته اللامعة، وقد أتم الضوء الصادر عنها دورته حول الكون وعاد ثانية)[١].

يقول سير آرثر أدنجتون:

(وبطبيعة الحال فإن هذه الفكرة التى تتضمن فراغاً كروياً مقفلاً قد يصعب هضمها إلى حد كبير، ولكن من الحق أنها ليست أسوأ من تلك الفكرة الأقدم المتعلقة بالفضاء اللانهائى المفتوح الذى لا يمكن أن يتصوره أحد، فليس ثمة من يستطيع أن يتصور اللانهاية)[٢].

ثانيا: الكون متناه زمنياً:

يستدل العلم الحديث على أن للكون بداية من عدد من النتائج التى توصل إليها أخيرا:

١- فهو متناه فى المستقبل.

وذلك يستدل عليه من قابلية المادة للفناء، كما تقرره الفيزياء الحديثة.

---

(١) النسبية فى متناول الجميع ١١٥، ١١٦، ١١٧.

(٢) العلم أسراره وخفاياه جـ١ ص ٩٦، ولا يطعن فى استدلالنا بهذه النتيجة التى توصل إليها أينشتين بعد ذلك من أن الكون فى حالة أتساع مستمر، فهذا من حيث الاستدلال على نهاية الكون حجماً مجرد تعديل جزئى وليس إلغاء.

يقول الدكتور جورج جاموف من مشاهير رجال الفيزياء النووية المعاصرين: (إن ميكانيكا النسبية تؤدى إلى احتمال وجود عالمين مختلفين:

أحدهما: موجب وهو الذى نعيش فيه.

والثانى غريب سالب: وهو مالا سبيل له سوى تحدى واعتراض سبيل تصوراتنا وأحلامنا.

وكتلة الأجسام فى هذا العالم السالب هى بدورها سالبة كذلك. ومعنى ذلك أنها عندما تدفع فى اتجاه معين تتحرك فى الاتجاه المضاد. وبطريقة التشابه أو المقارنة نستطيع أن نطلق على الكهارب التى لها كتل سالبة اسم الكهارب البليدة.

ثم يقول:

(ونظراً لإمكان وجود البروتونات والنيوترونات والكهارب التى تتكون منها ذرات المادة العادية وظهورها جميعا فى الحالات المضادة[1]، فإن ذلك يعنى إمكان وجود المادة المكونة من هذه الجسيمات.

ومن اللازم أن تكون جميع الصفات الكيماوية والطبيعية للمادة المضادة هى عينها صفات المادة العادية، والسبيل الوحيد الذى نستطيع به أن نقرر أن حجرين يتكونان من مادتين متضادتين فيما بينهما هو ضمهما معاً فإذا لم يحدث شئ فهما من نفس النوع المادى، أما إذا حدثت بينهما عملية إفناء[2] ذريعة فهما من مادتين متضادتين.

---

(١) قصة الميتافيزيقا ص ٣٥٤، وقد جاء فى الأنباء (أنه نجح فى منتصف هذا العام فريق من علماء المنظمة الأوربية للبحوث لنووية "سيرن" فى تحقيق معجزة علمية أقرب إلى الخيال. وهى تخليق أشعة متصلة من جسيمات المادة المضادة وهى المادة ذات الوجود السالب التى إذا ما التقت بالمادة العادية فإنها تفنيها. وينتج عن ذلك فراغ خال من المادة.. وأعلنت المنظمة أن تخليق أشعة الأنتيبر وتونات هى بداية عصر جديد فى ميدان التعرف على عالم المادة المضادة أنظر مجلة أكتوبر العدد ١١٤ فى ٣٠/ ١٢/ ١٩٧٨م.

(٢) بينا فى موضع أخر ص ٢٢٣- ٢٢٥ أن قانون بقاء الطاقة قانون افتراضى، لابد منه للمنهج العلمى، وليس معبراً عن حقيقة خارجية مطلقة. وأنظر كتابنا "عقائد العلم".

فهل مادة الكون بأسره من نفس النوع أم أن هناك أرجاء من نوع مادتنا وأخرى من المادة المضادة موزعة هكذا حسبما اتفق عبر الفضاء اللآنهائى؟

هناك رأى قوى بأن المادة المنتشرة فى مجموعتنا الشمسية والتى تدخل فى نطاق الطريق اللبنى "طريق التبانة" هى من نوع واحد متجانس.

ولكن السؤال هو: هل أقرب المجرات لنا فى الفضاء مثل سديم اندروميدا العظيم، وهل مئات ملايين مجرات النجوم الأخرى المتناثرة فى الفضاء تتكون كلها من نفس النوع من المادة، أم هى خليط مكون من ٥٠٪ من كل من المادتين؟

وإذا كانت جميع مادة الكون من نوع واحد، فلماذا يكون الأمر هكذا؟

وإذا كان بعضها من المادة العادية.. وبعضها الآخر من المادة المضادة.. فكيف تم فصل هذه الأجزاء المميزة بعضها عن بعض.

إننا لا نملك الإجابة عن أى من هذه الأسئلة.

ولكننا نحن نتصدى للإجابة:

إذ هنا ينبغى أن نستنبط دليلا على وجود الله يمكن أن نسميه[1]

دليل الإمساك: أو دليل إمساك المادة من الفناء

فحوى هذا الدليل: أنه ما دام أن الفيزياء الحديثة تثبت أن المادة لها قابلية مستمرة للفناء، وأن هذا الفناء يحدث عندما تلتقى بمادة أخرى تماثلها تماما فى جميع الصفات، وأن شيئا ما يحدث آنذاك، لا يعرفه العلم إلا عند حدوثه، فيسمى بعضهم هذه المادة (مادة عادية) وبعضها الآخر (مادة مناقضة)...

فهذا يدل على أن عامل الحفظ وارد من خارج المادة، كما يدل على أن عامل الإفناء وارد من خارجها كذلك: وهو الله سبحانه وتعالى. وهو مصداق قوله تعالى

(١) قصة الفيزيقا ص ٣٦١.

(إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا * ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده) صدق الله العظيم.

٢- وهو متناه من جهة الماضى:

ويقول جورج جاموف عن تولد المادة من لا شئ وذهابها إلى لا شئ وفنائها بالإشعاع:

(ذهب نيل بور.. إلى أن قانون بقاء الطاقة لا ينطبق فى حالة تحللات بيتا ذات النشاط الإشعاعى، انه فى حالة انبعاث جسيم بطئ من جسيمات بيتا تختفى كمية معينة من الطاقة.

(ذهب نيل بور... إلى أن قانون بقاء الطاقة لا ينطبق فى حالة تحللات بيتا ذات النشاط الإشعاعى، وأنه فى حالة انبعاث جسيم بطئ من جسميات بيتا تختفى كمية معينة من الطاقة..

أما فى حالة انبعاث جسيم سريع من جسيمات بيتا فيكون من الممكن تولد كمية إضافية من الطاقة من لا شئ.

وتبعا لهذه النظرية فإن قانون بقاء الطاقة فى العمليات النووية الأولى ينطبق على المتوسط فقط)[1].

وهذا الذى يقرره العلم الحديث من فناء المادة، يذهب – فى تقديرى – إلى أبعد مما ذهب إليه شيخ الإسلام الشيخ مصطفى صبرى عندما استدل على فناء المادة بما اثبته العلم الحديث من تحولها إلى ما ليس بمادة[2].

٣- بل هناك دلالات علمية أقوى، على أن للعالم بداية تستنتج مما توصلت إليه الفيزياء الحديثة عن تمدد الكون إذا أضيف ذلك.. إلى ما تقرر عن تناهى الكون حجما: يقول السير آرثر أدنجتون عالم الفلك الإنجليزى الكبير:

---

(١) قصة الفيزياء ص ٣٨١.

(٢) موقف العقل والعلم جـ ١ ص ٢٣٧، ٢٣٨.

(من الاستنتاجات التى أخذناها عن النظرية النسبية، أنه يجب أن توجد قوة تعرف باسم "التنافر الكونى "تعمل على نشوء هذا النوع من التشتت الذى معه يتباعد كل جرم عن أى جرم أخر)[1].

ولم تكن قوة التنافر الكونى هذه مجرد استنتاج من النظرية النسبية، ولكنها من المسائل التى أسفرت عنها الملاحظة والرصد الفلكى فيما تم كشفه أخيرا من التباعد بين الأجرام يقول أدنجتون:

(والشئ الملحوظ الذى تم اكتشافه فيما يتعلق بالمجرات هو أنها تجرى متباعدة عن مجرتنا، وأنها كلما ازداد بعدها عنا ازدادت سرعتها وتنطلق المجرات بسرعات عالية جدا.

ولماذا تجرى كلها متباعدة عنا؟ إذا ما فكرنا قليلا فسوف نرى أن النفور لا يوجه مباشرة ضدنا.. فإنها فى نفس الوقت الذى تتباعد فيه عنا إذا بها تتباعد بعضها عن بعض كذلك.. وهذا التمدد لا يتجه بعيداً عن مركز بالذات، ولكن يسبب تشتتا عاماً.

ويسير الاتساع بالمعدل الحالى إلى المدى الذى معه سوف تصل السدم، إلى ضعف أبعادها الحالية فى مدى ١٣٠٠ مليون سنة... ونحن نعتقد أنه جنبا إلى جنب مع تمدد اتساع الكون المادى يتمدد الفضاء نفسه، وتتلخص الفكرة فى أن المجرات التى تمثل الجزر تتناثر عبر فضاء كروى يتمدد)[2].

يقول سير آرثر أدنجتون:

(إن فترة ١٣٠٠ مليون سنة تعتبر زمنا قصيرا فى تاريخ الكون): فإن أضفنا ذلك كله إلى ما تقرر عن تناهى الكون حجما كان لابد أن نستنتج أن – الكون متناه أيضا زمنياً.

---

(١) العلم أسراره وخفاياه: جـ١ ص ٩٧.

(٢) أنظر العلم أسراره وخفاياه للدكتور هارلو شابلى جـ١ ص ٩٥ – ٩٧ والنصوص المأخوذة من السير أرثر أدنجتون نشرها فى مقال له عام ١٩٧٣م.

وهذا ما عبر عنه أرثر أدنجتون بقوله:

(ويعنى ذلك بالتالى أننا لا نستطيع أن نرجح القهقرى فى الزمن إلى مالا نهاية)[1].

وإذا كان هذا القول لا يرضى العلماء العاجزين عن تصور كون له بداية وأرادوا أن يجمعوا بين القول بكون متمدد، والقول بأنه بدون بداية أو نهاية. فقد فعلوا ذلك عن طريق الإقرار بنظرية الخلق، ووجود المادة من العدم، والتخلى عن مبدأ بقاء الطاقة... يقول الدكتور فايسكوف.. (يدافع فريق من العلماء عن وجهة نظر تسترعى الاهتمام تتجنب هذه الحالة الخارقة للعادة التى كان عليها الكون فى البداية، إذ يصحب تمدد الكون طبقا لآراء هذا الفريق خلق مستمر للمادة فى الفضاء، والمفروض أن تخلق مادة جديدة كلما ترك التمدد فضاء كبيرا غير عادى بين المجرات، وتحتل مناطق الفضاء هذه، وتتجمع فى نجوم ومجرات جديدة، ويكون إنتاج المادة الجديدة طبقا لهذه النظرية بالقدر الكافى لحفظ المسافة بين المجرات ثابتة تقريبا على الرغم من التمدد وعلى هذا الأساس يمكن تصور كون متمدد بدون بداية أو نهاية).

نعم لقد تراجع عن القول ببداية الكون ونهايته، لكن تراجعه كان إلى خندق القول بالخلق.. يقول: (إن عدد المجرات كان قليلا فى ذلك الوقت، ومعظم المجرات التى نراها خلقت فى الفترة الزمنية بين البداية الظاهرية(!!) للكون والوقت الحاضر).

ولست أدرى لماذا يمكن تصور خلق أكثر المجرات حاليا ولا يمكن تصور خلق باقيها ذلك القليل الذى يصر بغير مبرر على أنه كان موجودا بغير بداية؟؟ - ثم يقرر المؤلف أيضا أن عملية الخلق مستمرة فى المستقبل.

ويقول: (سوف لا تنحف المجرات فى المستقبل، وذلك لأن هناك مجرات جديدة

---

(١) العلم أسراره وخفاياه جـ١ ص ٩٦.

تخلق باستمرار. فالمجرات تولد بصفة مستمرة وتتحرك متباعدة إحداها عن الأخرى فى الفضاء اللانهائى..).

وإذا كان هذا رأى فريق من العلماء فما رأى المؤلف، يقول: (هذا ولا توجد حقائق كثيرة تدعم هذه الآراء، كما لا يوجد أى شئ يتناقض معها).

ويصل المؤلف إلى حد التنكر لمبدأ بقاء الطاقة، ويراه غير صالح للحكم على الزمن السحيق، كما يراه غير صالح لمعارضة ما ذهب إليه هذا الفريق من العلماء إذ يقول: (حقيقى أن فكرة خلق المادة من لا شئ فى الفضاء تتعارض مع آرائنا العادية فى بقاء المادة والطاقة إلا أن الكمية اللازمة لحفظ الكون من (النحافة) صغيرة جدا لدرجة تستحيل معها ملاحظتها فى المعمل، فكل ما يلزم هو خلق ذرة أيدروجين واحدة سنويا فى الميل المكعب من الفضاء، ومن المستحيل ملاحظة هذه الكمية اللانهائية فى الصغر بطريقة مباشرة[1]).

يا سبحان الله، تأمل قوله تعالى (ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم، وما كنت متخذ المضلين عضداً).

وهنا يمكننا أن نقول بأن النظريات العلمية أخذت تكف عن الاعتراض على مبدأ الخلق، على الأقل - وتقرر إمكانيته علميا، وأنها تكاد تنحصر الآن فى التردد بين نظريتين:

يشير إليهما الدكتور هارلو شابلى مدير مرصد هارفارد (من عام ١٩٢١ - ١٩٥٢) هما: النظرية التى تنادى بأن الكون نشأ فى لحظة واحدة عارمة.

والنظرية التى تنادى بها مجموعة من العلماء الإنجليز وتذهب إلى أن الكون نتيجة عملية نشوء مستمر من غير ابتداء أو انتهاء معين؟

ويتساءل: أى هاتين النظريتين ترجحه الحقائق العلمية؟

---

(١) أنظر ص ٢١٠ - ٢١١، من كتاب المعرفة والتساؤل للدكترو فكتورفايسوف (كتبه عام ١٩٦٣) ترجمة الدكتور سيد رمضان هدارة (النشرة العربية لدار النشر للجامعات المصرية بالقاهرة).

يقول:

(إنه لما كان معدل التمدد يتباطأ فعلا، وأن كثافة المادة تزداد بإزدياد المسافة، فإن هاتين الحقيقتين تشيران إلى أن الكون خلق دفعه واحدة وراح يتطور وتقفان ضد نظريات النشوء المستمر).

٤ - وتستنتج حقيقة أن للكون بداية ايضا من القانون الثانى للديناميكا الحرارية.

وفحوى هذا القانون أن الحرارة تسرى دائما من الأجسام الساخنة إلى الأجسام الباردة ولا يحدث العكس بتاتا.

وإنه ليس فى الإمكان تحويل الحرارة إلى طاقة ميكانيكية من غير أن يكون لدينا فائض أو مزيد من الحرارة الهابطة من مكان ساخن إلى مكان بارد[١].

وبالرغم من السيد برترندراسل، فإننا نجد فى القانون ما يدل على حدوث العالم، واحتياجه لمحدث.

وسنترك السيد برتراندرسل نفسه يقدم لنا هذا القانون ودلالته.

يقول رسل:

إنه إذا كان هناك فرق فى درجة الحرارة بين جسمين متجاورين فإن الأشد حرارة منهما يبرد والأشد برودة تأخذ درجة حرارته فى الارتفاع حتى يتساويا فى درجة الحرارة.

ولكن سرعان ما وجد للقانون معنى أعم من هذا بكثير.

فالدقائق المادية فى الأجسام الشديدة الحرارة تتحرك فى سرعة كبيرة جداً فى حين أن تلك الأجسام الباردة تتحرك بسرعة أقل.

وفى آخر الأمر يجد عدد من الدقائق سريعة الحركة وعدد من الدقائق بطيئة الحركة انهما فى حيز واحد، فإن الدقائق السريعة ترتطم بالبطيئة حتى تصل المجموعتان إلى سرعة متوسطة مشتركة.

---

(١) قصة الفيزياء ص ١٥٦ : ١٥٨.

وتصدق الحقيقة المماثلة على كل صور الطاقة. فحيثما وجد قدر كبير من الطاقة فى حيز ما وقدر ضئيل فى حيز مجاور، مالت الطاقة إلى الانتقال من الحيز الأول إلى الثانى حتى يتم التساوى. وهذه العملية لا رجوع فيها).

ويقول راسل:

(لعل من أعوص المسائل التى تعترض طريق العلم فى هذه الآونة الأخيرة تلك المشكلة التى نتجت عما يبدو من انهيار العالم.

ذلك أن العالم – مثلا – به من العناصر الإشعاعية ما ينحل باستمرار إلى عنصر أقل تركيبا، ولا نعرف الوسيلة التى نتمكن بها من إعادة تجميع وتركيب هذه العناصر[1].

ونظراً لأن الكون المادى يعتبر الآن فى نظر الفيزيقا متناهيا ويتكون من عدد محدود، وإن كان غير معروف من الإلكترونات والبروتونات، فهناك حد نظرى للتجميع الممكن للطاقة فى بعض الأماكن دون الأخرى، فإذا رجعنا بالبصر إلى الماضى وجدنا بعد إيغالنا فيه.. أننا وصلنا إلى حالة للعالم لا يمكن أنها سبقت بحالة أخرى، وهذه الحالة الأولى هى التى كانت فيها الطاقة موزعة توزيعاً أبعد ما يكون عن المساواة)[2].

ويشرح أدنجتون هذه النقطة فيقول:

(وكلما توغلنا فى ماضى الزمن وجدنا أن العالم يزداد تمايزا بالتدريج إلى أن نصل إلى لحظة كانت فيها قوى العالم متمايزاً كاملاً، ومن المستحيل أن نتجاوز هذه اللحظة إيغالا فى الماضى، فالتمايز الذى نتكلم عنه يبلغ مرتبة الكمال، ولا توجد سلسلة لا متناهية من حالات التمايز الأعلى والأكثر علوا وهذا التنظيم نقيض المصادفة، فهو شئ لا يمكن حدوثه عرضاً واتفاقاً) ويعلق رسل على ادنجتون فيقول:

---

(١) مجموعة عالمنا المجنون، جمع وترجمة نظمى لوقا ص ٥٦.

(٢) مجموعة عالمنا المجنون ص ٦٥ – ٦٧.

(ويلاحظ أن ادنجتون فى هذه الفقرة لم يستنتج حدثاً محدداً للخلق بيد الخلاق، وليس من سبب يمنعه من ذلك إلا عدم حبه لهذه الفكرة، مع أن الحجج العلمية المؤدية إلى النتيجة التى يرفضها أقوى بكثير من الحجج التى تعارضها).

ثم يقول: إنى اعتقد أنه يجب التسليم بأن ما يمكن أن يقال إثباتاً لفكرة أن الكون له بداية فى الزمان، فى عصر ليس باللامتناهى فى قدمه، يرجح كثيرا ما يمكن أن يقال إثباتاً لأى استنتاج آخر).

وبالرغم من أن رسل يشك فى سريان هذا القانون فى كل الأزمان على اساس غيبى متعنت قائلا: (قد لا يسرى القانون الثانى للديناميكا الحرارية على كل زمان ومكان)، فإنه يضطر إلى أن يقول: (ينبغى علينا أن نقبل مؤقتا افتراض أن العالم له بداية ترجع إلى وقت محدد وإن كان غير معروف)[1].

وقد كان من البديهى أن يخضع رسل لهذه النتيجة وما تؤدى إليه من أن العالم من صنع خالق.

ولكنه وقد وصل إلى هذه النقطة يبدو وكأن قد أصابه مس.

فيذهب يرتكب حماقات عجيبة.

إنه يرفض التسليم بالخالق مفضلا عليه القول: (بأن الكون قد بدأ تلقائياً).

فإذا بدا له أن هذا القول عجيب، قال شيئاً أعجب، قال: (إنه ليس من قانون في الطبيعة يقول إن ما يبدو عجيباً لا يمكن أن يحدث).!

وهو يفضل أن يرتكب هذه الحماقة العجيبة، على القول بخلق الله للعالم، ويرى أن قانون الطبيعة لا يقبل القول بالخالق (لأن استنتاج "خالق" للعالم هو استنتاج علته، ولا يسلم بالاستنتاجات العلية في العلم إلا حين تبدأ من قوانين محسوسة، والخلق من العدم لم يره أحد)[2].

---

(١) مجموعة عالمنا المجنون ص ٦٩ – ٧٠.

(٢) مجموعة عالمنا المجنون ص ٧٠.

وهكذا: "الخلق من عدم على يد خالق" لا يسلم به العلم، ولكن العلم يسلم بالخلق من عدم إذا كان لا على يد خالق.

هكذا "الخلق من عدم لم يره أحد" على يد خالق لا يسلم به العلم ولكن العلم يسلم بالخلق من عدم لم يره أحد إذا لم يكن على يد خالق.

ما أعجب هذا الحضيض الذي وصل إليه عقل الفيلسوف.

ما أصدق أن يقال عن رسل ما قاله هو عن أدنجتون (إنه لم يستنتج حدثاً محدداً للخلق، وليس من سبب يمنعه من ذلك إلا عدم حبه لهذه الفكرة).

وما أصدق بسكال حين أخذ يعلل لإصرار الملحد على إلحاده وهو ينطبق أعظم الانطباق على رسل في هذا الموقف، وفي غيره من المواقف التي نتابعها:

يقول بسكال: (إن ما يجعل الملحد متصلباً في إلحاده، ليس ضعف الشواهد الموجودة في العالم المنظور، بل قرار اتخذته الإرادة والعواطف. والعيب الرئيسي في مذهب للألوهية مبنى على الاعتبارات الرياضية والفيزيائية وحدها، هو أنه لا يلتفت إلى المشكلات والدوافع الإنسانية التي تشكل في نهاية الأمر موقف الإنسان من الله)[1].

---

(١) الله في الفلسفة الحديثة تأليف جيمس كولنز ص ٤٦١.

الفصل الرابع

موقف نظريات التطور في ضوء النظرة العلمية المعاصرة

أولاً: مذهب التطور الفكرى

(قانون الأحوال الثلاث)

يقدم الإلحاد المعاصر المنهج العلمى التجريبى على أنه المنهج الوحيد الصالح للفكر البشرى المعاصر ويحاول أن يلبسه ثوباً من الفضائل العلمية والعقلية، مدعياً أنه ـ أى هذا المنهج ـ منبعها الأصيل.

وترجع جذور هذه الادعاءات ـ فى الغالب إلى الفلسفة الوضعية عند أوجست كونت (١٧٩٨-١٨٧٥).

يرى أوجست كونت أن الاضطراب العقلى الذى تعانيه الإنسانية مرجعه إلى أن الناس يعتمدون على ثلاث فلسفات متعارضة هي:

الفلسفة اللاهوتية، والفلسفة الميتافيزيقية والفلسفة العلمية أو الوضعية.

وأنه قديما سيطرت الفلسفة اللاهوتية بمضمونها الأسطورى الخرافي، ثم أفسحت مجالا للفلسفة الميتافيزيقية ـ وهى وثيقة الصلة بالخرافة، فى حين أن الفلسفة الوضعية لم تتخذ طريقها إلى العقول إلا بعد تقدم العلوم الطبيعية المادية ابتداء من القرن السابع عشر، ومع ذلك فإن هذه الفلسفة الأخيرة لم تستطع القضاء نهائيا على الرواسب اللاهوتية والميتافزيقية، مما أدى إلى ظاهرة الفوضى العقلية، وما يترتب عليها من صراع وأخطاء أخلاقية واجتماعية.

ويعتقد أوجست كونت أن النصر سيكون فى آخر الأمر حليف التفكير الوضعي. والفلسفة الوضعية عنده تعني:

أن كلا من اللاهوت والفلسفة الميتافيزيقية، قد استنفدت موضوعاتها وافتقدت ما يبرر وجودها إذ كانت قائمة عندما كانت بديلا للعلم أو مرادفة له، ولكن العلم قد انفصل عنها موضوعا ومنهجاً وأصاب من النجاح ما لم يقدر شئ منه للميتافيزيقية أو اللاهوت.

ومن هنا يتقرر فى الوضعية أن كل شئ وراء المعرفة الوضعية التجريبية، ليس من المشروع الاشتغال به، لأن مجال التفكير العقلى الصحيح إنما هو الحقائق وقوانينها والظواهر والعلاقات الثابتة التى تربط بعضها بالبعض الآخر.

ويرى كونت أن انتصار الفكر الوضعى لن يكون إلا إذا أمكن تطبيق المنهج العلمى على الظواهر الإنسانية والاجتماعية، أى بوضع علم الاجتماع، على غرار العلوم الطبيعية.

وعنده أن الفكر يتغير، وتغيره يخضع لقوانين مطردة تشبه القوانين التى تخضع لها الظواهر الطبيعية فى العالمين العضوى وغير العضوي.

ووجود هذه القوانين ـ هكذا كان يعتقد ـ لا يفسح مكاناً للتفسيرات اللاهوتية أو الميتافيزيقية.

وإن علم الاجتماع ـ على هذا النحو ـ سوف يشهد مصرع التفكيرين اللاهوتى والميتافيزيقى بعد أن تم القضاء عليهما فى بقية فروع المعرفة وبقى أن يتم طردهما من مجال الدراسات الاجتماعية.

ويرى أوجست كونت أن تاريخ إنشاء علم الاجتماع الذى تتوقف عليه بقية المذهب الوضعى يرجع إلى اليوم الذى كشف فيه ـ أى كونت ـ عن القانون المسمى بقانون الأحوال الثلاث: ويعبر عن هذا القانون بالصيغة الآتية:

(بناء على طبيعة العقل الإنسانى لابد لكل فرع من فروع معلوماتنا من المرور فى تطوره بثلاث حالات نظرية متتابعة: الحالة اللاهوتية أو الخرافية، الحالة الميتافيزيقية أو المجردة، وأخيراً الحالة العلمية أو الوضعية).

ويرى أنه متى ثبت هذا القانون فإن علم الطبيعة الاجتماعية لا يظل مجرد فكرة فلسفية بل يصبح علماً وضعياً.

ومن هنا كان هذا القانون السند الأساسى للمذهب الوضعى بأسره وقد تكهن بهذا القانون كثيرون قبل كونت مثل تيرجو، وكوندرسيه، وبيردان، بل حددت صيغته منذ القرن الثامن عشر ومع هذا ينسبه كونت إلى نفسه.. ويقول ليفى بريل: لعلنا نسلم له بذلك لا على أساس أنه هو الذى استخلصه من الظواهر قبل غيره، ولكن على أساس أنه تعرف فيه على القانون الأساسى الذى يسيطر على التطور العام للإنسانية كما أدرك أهميته الرئيسية، فى قيام الفلسفة الوضعية التى تحل محل اللاهوت والميتافيزيقيا[1].

نقد قانون الأحوال الثلاث:

والآن فإنه يهمنا أن ندرك قيمة هذا القانون الذى استعمله كونت كمفتاح يفض به مغاليق الإنسانية ممهداً بذلك ـ كخطوة أولى ـ لابد منها لاستنباط مبادئه الأخلاقية ولمباشرة تنظيماته الاجتماعية. ولن نضفى نحن على هذا القانون أهمية أكبر من تلك التى أضفاها عليه كونت نفسه حيث اعتبره أساساً لعلم الاجتماع. ذلك العلم الذى يمكنه وحده أن يحدد لنا ما إذا كان من الممكن دراسة الظواهر الاجتماعية والخلقية دراسة وضعية أم لا؟

وعلاوة على ذلك فإن اهمية هذا القانون تظهر بوضوح أكبر عندما ندرك أنه يمثل فى نظر كونت منطق التطور التاريخى الحاسم الذى يصبح الدين

---

(١) انظر فلسفة أوجست كونت تأليف ليفى بريل ترجمة دكتور محمود قاسم ودكتور السيد محمد بدوى طبعة ١٩٥٢م ص ٣٤، ٣٥.

والميتافزيقيا بمقتضاه مجرد أثر من آثار القرون السالفة قضت عليها سيادة العلم "الحتمية".

ويصبح الدفاع عن تلك الآثار بغرض إحيائها عملا من الأعمال المضادة لطبائع الأشياء.

والواقع أن فكرة هذا القانون لا يمكن التسليم بها من واقع الفكر المعاصر لكونت نفسه، وذلك بإقراره هو حيث اعترف بوجود التعاصر بين هذه الحالات الثلاث فى التفكير السائد حينذاك[1].

واذا كان كونت يفسر ذلك التعاصر بأنه مؤقت ولا يمكن أن يستمر، وإذا ما قبلنا هذا التفسير على علاته، فكيف لنا أن نفسر استمرار هذا التعاصر إلى الوقت الحاضر أى إلى ما بعد مضى قرن ونصف على ذلك الكلام الذى قاله كونت؟ كيف لنا أن نفسر تلك العقلية التى تشبثت بنبوءات التنجيم تشبثاً أشد من تشبث القرون الوسطى، وذلك حيث ينتشر التنجيم الآن فى العالم الغربى بصورة لم يعهدها الشرق من حيث التعمق والتبويب والاستقصاء. انظر فى هذا مقالا للأستاذ عباس العقاد بمجلة أخبار اليوم ٢١/ ١/ ١٩٥٦م وانظر أيضاً جريدة الجمهورية بعددها الصادر فى ١٨ نوفمبر ١٩٧٧م لترى كيف يعتمد الشعب الألمانى على قراءة البحث والعرافين والعرافات وكيف استشرى هذا الأمر بينهم، حتى صارت العرافات من أعلام المجتمع، وحتى صار لكل من رجال السياسة والاقتصاد مستشارون خاصون فى قراءة الطالع.

وانظر أيضا ما أصبح شائعا عن دور العرافات فى ترتيب أمور البيت الأبيض ـ فى امريكا ـ وقصر الرئاسة فى عصر فرانسوميتران.

وما هو رأى أوجست كونت مثلا فيما قرره العلم (وهو أمر لابد من التسليم به عنده لأنه كلمة العلم) من أن عمر الجنس البشرى يبلغ ملايين الأعوام، كيف يتم

---

(١) انظر فلسفة أوجست كونت لليفى بريل ص ٤٦.

لأوجست كونت توزيع الحالات الثلاث على هذه الملايين؟ إذا كان الطور العلمى قد بدأت بشائره على عهد كونت، فكيف يمكن له توزيع الحالتين الأوليين "وإذا كان من الممكن الاعتذار عن وجود الحالة الثانية" الميتافزيقية وتداخلها فى الحالة الثالثة: فكيف يمكن الاعتذار عن وجود الحالة الأولى التى المفروض أن عهدها قد انقضى منذ آلاف السنين؟[1].

ثم ما هو الرأى فى انتاج أوجست كونت الفكرى الخاص به إذ كان قد بدأ به وضعياً ثم انتهى دينياً.

إنه فى عام ١٨٤٤ تعرف كونت بـ (كلوتيلد دى فو).. وزعم أنه تعلم على يديها أهمية إخضاع العقل للقلب.

واتخذت كتاباته بعد موتها فى عام ١٨٤٦ طابعاً جديداً.

فما كان المجتمع ـ وفقاً لاتجاه فكره الجديد ـ ليتجدد عن طريق العلوم الطبيعية والاجتماعية وبقوة العلماء الروحية فحسب، ولكن عن طريق دين دنيوى هو "دين الإنسانية".

وقد أنعم كونت النظر فى هذا الدين الجديد فوضع للكائن الأعظم فيه رمزا بصورة الأنثى ووضع فى معبده تماثيل نصفية لمن أحسنوا إلى الإنسانية، ووضع له تقويماً سنوياً، بما فيه من شهور سميت بأسماء جديدة وهكذا.

إن الحقيقة هى أن الفكر البشرى لا يستغنى عن تعدد المناهج، هذا ما يقرره رجال الدين ورجال العلم على السواء.

يقول الدكتور محمد عبد الله دراز...

(إن الذى يعنينا هنا إنما هو دخول هذه النزعات جميعا فى كيان النفس الإنسانية،

---

(١) يرى إسماعيل مظهر فى شرحه لهذا القانون وتأييده له أن القرنين الخامس عشر والسادس عشر هما عصر الانتقال بين الميتافيزيقا والعلم، أما عصر المرحلة الثالثة فيبدأ من القرن السابع عشر إلى الآن: أنظر ملقى السبيل ص ١٢٦ (..).

فكما أننا لا نجد أمارة واحدة تدل على قرب زوال النزعة الاستقرائية أو التعليلية، كذلك لا نرى أمارة واحدة تشير إلى أن فكرة التدين ستزول عن الأرض قبل أن يزول الإنسان)[1].

ويقول هيزنبرج وهو من أعلام الفيزياء المعاصرة..

(إن انتقال العلم من ميادين الخبرات السابقة الكشف إلى الميادين الجديدة لن يكون أبداً مجرد تطبيق ما هو معروف من القوانين على هذه الميادين الجديدة، بل على العكس من ذلك فإن للميدان الجديد حقلا من الخبرات سيقود دائماً إلى بلورة مناهج جديدة. لن تكون قدرتها على التحليل المنطقى بأقل من قدرة المناهج القديمة.. ولو أن طبيعتها ستكون مختلفة اختلافاً جذرياً ولهذا السبب تتخذ الفيزيقا الحديثة موقفاً يختلف تماماً عن موقف الفيزيقا الكلاسيكية بالنسبة لكل الميادين التى لم تضمن بعد فى بحوثها.

دعنا على سبيل المثال نتأمل المشاكل المتعلقة بوجود الكائنات الحية، فمن وجهة نظر الفيزيقا الحديثة علينا أن نتوقع أن تكون القوانين المختصة بهذه الكائنات منفصلة عن القوانين الفيزيقية البحتة، تماما كما تنفصل مثلا نظرية الكم عن الميكانيكا الكلاسيكية)[2].

ادعاء "حداثة" المنهج العلمى التجريبي:

وهل من الصحيح أن التفكير العلمى طور محدث من أطوار التفكير البشرى بدأت بشائره فى عصر النهضة الأوربية أو بعده بقليل كما تدعى الفلسفة الوضعية؟

يرى هربرت سبنسر (أن العلم ليس بدعة مصطنعة وكأنه شئ خارق للطبيعة كما يتخيل أولئك الذين يفخرون بالمقابلة بينه وبين المعرفة العامة. فالعلم هو التجربة المشتركة واليومية التى تصبح مع تطورها الطبيعى أكثر دقة)[3].

---

(١) الدين ط ١٩٥٢ ص ٧٨.
(٢) المشاكل الفلسفية للعلوم النورية ص ١٩-٢٠.
(٣) العلم والدين لإميل بوترو ص ٧٤.

ويقول ت.هـ هاكسلى العالم الإنجليزى الشهير (عندما نسمع الناس يتحدثون عن المستشار العظيم ـ بيكون ـ يتبادر إلى الذهن أنه هو الذى اخترع العلم).

ثم يقول: (إن هذه الفكرة سخيفة وخاطئة وهو قول غير صحيح دون شك، وإنى لأرى أن من بين الأشياء الكثيرة غير الممكنة فى العالم ليس هناك أحقر من الاستحالة العلمية الكاذبة التى يتحدث بها عن فلسفة بيكون)[١].

ثم يقرر هاكسلى عمومية المنهج التجريبي، وأنه ليس خاصاً بطور معين من أطور النضج العقلي: فيقول:

(ليس البحث العلمى كما يظن بعض الناس نوعاً من الفنون السوداء الحديثة.

وطريقة البحث العلمى ليست سوى التعبير عن الأسلوب الضرورى الذى يعمل به العقل البشري.

وليست هناك اختلافات أخرى بين العمليات العقلية لرجل العلم والشخص العادي، ولكنها نفس الاختلافات التى تظهر بين الطريقة التى يعمل بها الخباز أو القصاب عندما يزن بضاعته فى ميزان عادى والكيمياوى عندما يقوم بعملية تحليل دقيقة باستخدام ميزانه الحساس من حيث مبدأ التركيب وطريقة العمل، ولكن أحدهما مركب على محور أكثر دقة من الآخر)[٢].

ويقول هاكسلى أيضا: (والطريقة التى تثبت بها القوانين هى نفس الطريقة التى نتبعها فى حياتنا اليومية.

وسأمثل لذلك بمثال مألوف للطريقة التى نستعملها جميعا فى إثبات أى الظواهر هو السبب فى الآخر.

---

(١) ت. هـ هاكسلي، واحد من أعظم العلماء فى القرن الثامن عشر وأعظم الكتاب العلميين، أنظر كتاب "العلم أسراره وخفاياه" تحرير الدكتور هارلوشابلى وآخرين، ترجمة الدكتور جمال الفندى والدكتور محمد صابر سليم الجزء الأول ط ١٩٧١ ص ١٢ بعدها.

(٢) المصدر السابق ص ١٢-١٨.

سأفترض أن أحدكم عندما دخل غرفة الاستقبال فى منزله فى الصباح وجد إناء الشاى والملاعق التى تركها فى المساء قد اختفت والنافذة مفتوحة، ولاحظ بصمات قذرة على إطار النافذة، وطابع حذاء على الرمال خارج البيت.. تجذب كل هذه الظواهر الانتباه فوراً، وقبل أن تمضى ثانيتان يقول: "لقد فتح شخص الشباك ودخل الغرفة ثم سرق إناء الشاى والملاعق واختفى".. وربما يضيف إلى ذلك "إننى متأكد من حدوث ذلك".

وهذا المعنى قد يدل على أنه يقول ما يعلم، ولكنها فى الحقيقة انطباعات للملاحظات والفروض. يا ترى يعلم صاحب البيت كل ذلك؟ إن هذا لا يعدو مجرد فرضية صيغت بسرعة، وقد تمت صياغتها على أساس من سلسلة من الاستدلالات والاستقراءات.

ما هى هذه الاستدلالات والاستقراءات؟

لقد لاحظ فى المقام الأول أن الشباك مفتوح، وأن النوافذ لا تفتح تلقائياً، وأن إناء الشاى والملاعق لا تخرج من الشباك من تلقاء نفسها، وأن البصمات لم تحدثها إلا يد آدمية، وأنه لا توجد حيوانات ترتدى أحذية إلا الإنسان، وأن بعض الناس لصوص...

وهنا يمكن تفسير هذه الظواهر بفرضية واحدة هي: اللص. وهو استنتاج فرضى لا يوجد أى دليل قاطع على صحته، ولكنه يصبح محتملا إلى درجة كبيرة.

وهنا أيضا يمكن لشخص آخر أن يتدخل قائلاً: "يا صديقى إنك تتسرع فى الاستنتاجات، كيف عرفت أن الشخص الذى ترك الآثار هو الذى سرق الملاعق؟ ربما يكون قرداً هو الذى أخذها، ويكون الشخص قد دخل بعد ذلك لمجرد الاستطلاع"، ويمكن أن يناقش صاحب هذه الفكرة بأن يقال له: حسن.. ولكن فرضيتك على كل حال اقل احتمالا من فرضيتي.

وبينما تدور المناقشة يصل ثالث، وربما يقول: يا عزيزي: إنك حقاً تتسرع كثيراً فى

الحكم وتبنى فرضيات على غير أساس، وإنك تعترف أن كل ذلك حدث عندما كنت مستغرقاً فى النوم، وحينئذ يكون من المستحيل عليك أن تعرف شيئاً عما كان يدور حولك.. لربما كان هناك أمر خارق للطبيعة قد حدث فى بيتك وأنت نائم.

والآن يمكنك أن ترد على استفسارات أصدقائك ولكنك تشعر بالاقتناع داخلياً بصحة افتراضاتك وتقول لأصدقائك: "إننى أسترشد بالاحتمالات الطبيعية فى هذه الحالة، وأرجو أن تسمحوا لى بالخروج لكى أبلغ الشرطة".

يقول ت. هـ هاكسلي:

(إن كل العمليات التى ذكرتها فى هذا المثال تتم فى عقل أى رجل عاقل، وتؤدى به إلى الوصول إلى استنتاج عملي.

وإن هذه الطريقة هى نفسها سلسلة التعليلات التى يتبعها رجل العلم عندما يحاول اكتشاف أسباب وقوانين الظواهر الطبيعية. إن هذه العملية هى التى اتبعها نيوتن ولا بلاس فى محاولاتهم لاكتشاف وتحديد أسباب تحركات الأجسام السماوية، والفرق الوحيد بين طريقة هؤلاء العلماء والطريقة التى أمكن التوصل بها إلى اللص هو أن طبيعة البحث فى حالة العلماء أكثر تعقيداً).

يقول الدكتور جيمس ب. كونانت مقرراً أن التفكير التجريبى يبدأ مع الطفل الوليد، والرجل البدائي:

(إن الأجيال من العلماء الذى سلفوا بعد أن أخرجوا من نتائج تجاربهم ما أخرجوا وبعد أن بنوا عليها ما بنوا.. إنما درجوا فى كل هذا على الأسلوب الذى يدرج فيه الطفل الوليد ليتعرف فى حياته الجديدة على الناس والأشياء. حتى التجريب العلمى نفسه بصرف النظر عما تلاه من تنظيم وتفسير، يمكننا أن نربط بينه وبين ما يحاوله الرجل البدائى من التعرف إلى دنياه)[١].

---

(١) مواقف حاسمة فى تاريخ العلم للدكتور جيمس. ب كونات رئيس جامعة هازفاد ترجمة الدكتور أحد زكى مدير جامعة القاهرة سابقا نشر دار المعارف ١٩٦٣ ص٥٦ والدكتور كونانت من أعلام العلم الحديث، تولى مناصب علمية رفيعة.

ادعاء "أفضلية" المنهج العلمى التجريبي:

ثم يقرر كونانت عمومية الاتجاه التجريبي، وعدم اقتصاره على أطوار النضج كما يدعى صاحب قانون الأحوال الثلاث:

يقول: (إن الإنسان فى تجريبه من كل نوع يبتدئ بأبسط صور هذا التجريب ذلك هو التجريب فى حياته اليومية، ثم يتدرج بعد ذلك درجات متصلات إلى أن يصل آخر الأمر إلى التجريب العلمى الدقيق فالتجريبان أصلهما واحد)[1].

أما الأستاذ إسماعيل مظهر فهو يبدو منبهرا بهذا القانون إذ يصبح فى سذاجة قائلا: (إن قانون الدرجات الثلاث الذى كشف عنه الفيلسوف أوجست كونت لأكبر استكشاف وصل إليه العقل البشرى فى الطبيعة الإنسانية)[2].

وهو إذ يؤيده بمثل هذه العبارات التى لا يجرؤ كونت أو تلاميذه على التفوه بها. يلتفت إلينا ـ نحن ضحاياه ـ ليحثنا على "الخروج من حيز الغيب والتخيل"، و"أن نجتاز عصر النظر الغيبى الذى خلفنا فيه آباؤنا.." "ولنا عليه ملاحظات:

١ - إنه يتوهم ـ بل يوهمنا ـ أن الحالة اللاهوتية التى جعلها كونت الحالة البدائية للتفكير الإنسانى تعنى مجرد تفسير الظواهر بإرجاعها إلى (أرواح الآباء والأجداد والشياطين، ولا تزال مستغرقة فى بحبوحة الاعتقاد بالسحر... الخ). ولو اقتصر الأمر على ذلك لهان. لكنه كان يعلم أن أوجست كونت يقصد بالتفكير اللاهوتى كل اعتقاد بوجود إرادة فوق الطبيعة هى التى تسيرها سواء كانت هذه الإرادة موزعة بين أرواح أو آلهة كثيرين، أو راجعة إلى إله واحد. وليس أدل على ذلك من تصوير إسماعيل مظهر نفسه لما يعنيه كونت بالحالة اللاهوتية بقوله: "أما العقل فى الدرجة اللاهوتية فإنه يبحث فى طبيعة الأشياء وحقائقها وفى الأسباب الأولى والعلل الكاملة، يبحث فى الأصل والماهية والقصد من كل الأشياء التى تقع تحت الحس)[3].

---

(١) مواقف حاسمة ص ٨٤.

(٢) تاريخ الفكر العربى ص ١٠٩.

(٣) ملقى السبيل ص ٧٠.

وكان إسماعيل مظهر يعلم أن كونت يرى الحالة الثالثة تلغى كل الاعتقادات بالله وباللاهوت ـ أى تلغى الحالة الثانية والأولى ـ بناءً على أن العلم بالظاهرات الطبيعية وبأسبابها التى تعللها تعليلا علميا، أى مبناه العلم الطبيعي.. هذا العلم الذى يتحقق فى الحالة الثالثة...:

(لن يبقى فراغا يسده الاعتقاد بوجود الله، ولا يبقى سببا يسوقنا إلى الإيمان به)[1].

إن إسماعيل مظهر كان يعلم كل ذلك عن أوجست كونت، ويزيد ذلك توضيحاً تلك المناقشة التى أوردها إسماعيل مظهر، على لسان بيتى كروزيار ضد كونت فى قول هذا الأخير بأن معرفة الأسباب تغنى عن القول بالإرادة الإلهية.

إنه لأمر واضح أشد الوضوح أن الحالة اللاهوتية ـ الحالة الأولى ـ عند كونت ليست قاصرة على أساطير الأرواح والشياطين، بل تشمل معها القول بإله واحد فعال لما يريد.

وإذن فأى تأييد لقانون الأحوال الثلاث يتضمن بالتأكيد تأييد القول بأن الإيمان بالله وبالدين من خصائص العقلية الأسطورية المقضى عليها بالانقراض وفقاً لحتمية التطور على النحو الذى جاء به هذا القانون.

وأى تظاهر من المؤيدين لهذا القانون بأنهم يفهمون من الحالة اللاهوتية (التفكير الغيبى المحصور فى نطاق أرواح الآباء والأجداد والشيطان)، لا يمكن تصديقه من ناحية، ولا يمكن تفسيره من ناحية أخرى إلا بأنه تغطية مؤقتة لعملية نشر هذا المذهب فى بيئة شديدة التدين.

إن مهاجمة الغيبيات لا يمكن أن تكون قاصرة على نطاق منها، لأن مفهوم هذه الغيبيات مفهوم شامل عند كونت وعند غير كونت.

ولقد أفصح الأستاذ إسماعيل مظهر عن كراهية عميقة عارمة للإيمان بالغيبيات فيما أورده بكتابه حيث يقول:

---

(١) ملقى السبيل ص ٧٠.

(عسى أن يكون قريباً أن الخطوة التى خطوناها فى سبيل الخروج من ظلمات الأسلوب الغيبى إلى وضح الأسلوب اليقينى ـ يظن أن العلم يقينى ـ سوف تقودنا إلى ميدان يتصادم فيه الأسلوبان تصادماً يثير فى جو الفكر عجاجة ينكشف غبارها عن الأسلوب الغيبى وقد تحطمت جوانبه واندكت قوائمة)[١].

وإنما يجرى الحديث كما لو أن قانون كونت مسلمة من المسلمات التى لا يجوز رفع الحدق فى حضرتها.

وعلى نفس المنوال سارت مناقشة الأستاذ مصطفى الشهابي[٢].

أما الأستاذ الدكتور محمد عبد الله دراز والأستاذ عباس العقاد فقد كانا فاهمين حقاً لحقيقة الموقف، وسنعقب بمقالتهما على هذا البحث.

٢- وإذا كان إسماعيل مظهر فخورا بقانون الأحوال الثلاث مبشراً به، فإنه ليتناقض مع نفسه، فى مواضع أخرى، قرر فيها ضرورة البحث عن العلة الأولى، وعن الإرادة العليا، وقرر أيضا أن هذا البحث لا يكون عن طريق "العلم" لأن العلم مهمته (الوصف) لا التفسير، وقرر فيها كذلك أن لابد من العلم ومن الدين معاً وأن لكل مجاله الخاص[٣].

٣- ثم إننا نقول:

إن إبطال الاعتقاد بالسحر والأرواح والآلهة المتعددة كتفسير للظواهر الطبيعية أمر ضرورى نوافق عليه إسماعيل مظهر كل الموافقة، لكنا لسنا بحاجة فى ذلك إلى قانون الأحوال الثلاث الذى وضعه كونت ليهدم به الأديان جميعاً ويعلم إسماعيل مظهر ذلك.

---

(١) تاريخ الفكر العربى ص ١١٥.

(٢) انظر مجلة المقتطف ابريل ١٩٢٦ وتاريخ الفكر العربى ص ١١٧.

(٣) أنظر إليه إذ يقول عن هذه الأحوال الثلاث ما يفيد التخلص النهائى من الحالة الأولى: (إن كل حالة تختلف عن الأخرى تمام الاختلاف، بل إننا لا نبالغ إذا قلنا إنها تتضاد تمام التضاد) تاريخ الفكر العربى ص١١٠

٤- يسمى إسماعيل مظهر التفكير العلمى بالتفكير اليقيني، والتفكير اللاهوتى والميتافيزيقى بالتفكير الاحتمالي، وما أدعى ذلك إلى السخرية.

فالعلم التجريبي، والمنهج العلمى التجريبى والعلماء التجريبيون كل أولئك يقررون فى بساطة ووضوح أنهم يعملون وفقاً لمبدأ الاحتمال لا لمبدأ اليقين، وكيف غاب ذلك عن الأستاذ إسماعيل مظهر؟

بل انظر إليه إذ يناقض نفسه ويقول فى موضع آخر من كتابه وهو بصدد التفرقة بين الدين والعلم (للدين اليقين والاعتقاد والتسليم، وللعلم يترك الانتقاد والاستقراء والمقارنة وما إليها)[1].

٥- وفى ظل إعجاب إسماعيل مظهر بقانون الأحوال الثلاث أخذ يهاجم السيد جمال الدين الأفغانى على ما كتبه فى "الرد على الدهريين" وما تضمنه هذا الكتيب من نقد قاس لداروين، متهما إياه بأنه (وريث العرب فى علومهم وفلسفتهم، وقف من الرقى الفكرى حيث وقفوا، وقف عند النظر الميتافيزيقى الغيبي، فكان فيما دبج من أسطر الرد على الدهريين مثالا لما اختلط من مباحث آبائه...) ولست أدرى من آباء إسماعيل مظهر إن لم يكونوا هم العرب؟؟

كما أنى لست أدرى لماذا تهرب إسماعيل مظهر من مهاجمة الأفغانى على كونه لم يتعد المرحلة اللاهوتية فهى التى انبرى الأفغانى للدفاع عنها ـ لا الميتافيزيقية ـ اللهم إلا أنه فيما أظن يعلم أنه بذلك يكشف عن نفسه فيما يعتقده.

وإذا فرضنا جدلا أن هذا القانون يصف حقاً مراحل تطور الفكر البشرى ـ فما الذى يجعلنا نرتب عليه حياتنا ومستقبلنا، وتفكيرنا، بخضوعنا له؟ لأنه حكم التطور فحسب؟ وبعبارة أخرى ما الذى يجعل للتفكير العلمى قيمة أعلى وأفضل من قيمة التفكير الميتافيزيقى أو اللاهوتي؟ أهو قانون التطور من حيث هو قانون لا يمكن مراجعته فحسب؟ أم المقياس أنه تطور تقدمى، لكننا نرجع أخيرًا فنتساءل:

---

(١) ملقى السبيل ص ٢٩٦.

أليس إن التقدم فى هذا المجال نفسه يحتاج إلى مقياس لنعرف به ما يكون تقدماً وما يكون رجوعاً؟ فما هو ذلك المقياس؟

إن المقياس الذى يحتاج إليه هذا القانون ليبرر به اتخاذنا له واطمئناننا إليه، لا ينبع من الفلسفة الوضعية التى تفقد كل القيم، إلا قيمة الخضوع للقوانين التى يكشفها العلم، وهى قيمة يكشف العلم بطلانها، فضلا عن أنه لا تتجه إليها الإرادة الحرة، ولا يسكن إليها قلب الإنسان، ولا تصبر عليها ضرورات الحياة[١].

إننا نقول مع الأستاذ الجليل الدكتور محمد عبد الله دراز: (الواقع أن الحالات الثلاث التى يصورها كونت، لا تمثل أدواراً تاريخية متعاقبة، بل تصور نزعات وتيارات متعاصرة فى كل الشعوب، وليست كلها دائما على درجة واحدة من الازدهار أو الخمول فى شعب ما، ولكنها تتقلب بها الأقدار بين بؤسى ونعمى ونحوس وسعود، بل نقول إن هذه النزعات الثلاث متعاصرة متجاورة فى نفس كل فرد، وإن لها وظائف يكمل بعضها بعضاً فى إقامة الحياة الإنسانية على وجهها ولكل واحدة منها مجال يوائمها.

بل إنه إذا كان من الضرورى بيان كيفية نشأة هذه العناصر الثلاث المتعاصرة المتكاملة، نرى أن النظرة الواقعية تقع فى مبدأ الطريق لا فى نهايته وأنها تمثل مرحلة الطفولة النفسية، أما نظرة التعليل بالمعانى العامة الميتافيزيقية فإنها تنبثق فى النفس على إثر ذلك، وتبقى بعد ذلك النظرة الروحية أو الدينية، وواضح أنها لا تولد فى النفس إلا حينما يتسع افقها لتتجاوز الكون بظاهرة وباطنه إلى ما وراءه، فهى أوسع النظرات مجالا وأبعدها مطلباً وهكذا ينقلب الترتيب الذى تخليه الفيلسوف رأساً على عقب)[٢].

ويقول الأستاذ العقاد مبيناً أن المرحلة التجريبية تمثل المرحلة البدائية على عكس ما يقرره كونت:

---

(١) انظر مبحث التقدم من خلال النظرة التاريخية فى مبحثا "نقد العلم الخالص" فى كتابنا "العقيدة الإسلامية بين الفلسفة والعلم".

(٢) الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، طبعة سنة ١٩٥٢م ص ٧٨.

(وقد أحس الإنسان قبل أن يفكر، فلا جرم ينقضى ردح من الدهر فى بداية شأنه وهو يفكر حسياً، أو يفكر فلا يعرف معنى الوجود إلا مرادفا لمعنى المحسوس أو الملموس.. وكل ما خفى على النظر أو دق عن السمع واللمس فهو والمعدوم سواء.

وقد كان للحاسة الدينية فضل الإنقاذ من هذه الجهالة الحيوانية، ويجئ الماديون فى الزمن الأخير فيحسبون أنهم جماعة تقدم وإصلاح للعقول وتقويم لمبادئ التفكير، والواقع أنهم فى إنكارهم كل ما عدا المادة يرجعون القهقرى إلى أعرق عصور القدم)[1].

(١) كتاب "الله" ص ٤٩-٥٠.

ثانيا: مذهب التطور الحيوي

توجد البدايات الأولى لفكرة التطور الحيوى فى كتابات بعض فلاسفة الإغريق خصوصاً أرسطو (٣٨٤ – ٣١٢ق.م).

الذى اعتقد أن الكائنات الحية قد ارتقت من أنواع بسيطة إلى أنواع معقدة يعتبر الإنسان ذروتها.

ولكن هذه الفكرة لم يكن لها حظ الشيوع لاختلافها مع فكرة الخلق الخاص التى جاءت بها الأديان.

ويذهب بعض الباحثين إلى أن بعض مفكرى الإسلام قالوا بتطور الأنواع قبل داروين بقرون، من هؤلاء الإمام (الحسن البصري) فيما رواه عنه الرازى فى تفسيره لقول تعالى:

(هل أتى على الإنسان حين من الدهر...) الخ.

وابن خلدون فيما جاء عنه فى مقدمته وقوله: (اتسع عالم الحيوان وتعددت أنواعه وانتهى فى تدريج التكوين إلى الإنسان.. صاحب الفكر والرؤية، ترتفع إليه من عالم القدرة.. كان ذلك أول أفق من الإنسان) حيث يصحح ساطع الحصرى كلمة القدرة إلى كلمة القردة؟!

وابن مسكوية..

وإخوان الصفا..

والعلامة البلخي...[1]

وفى رأيى أن غاية ما ذكروه محصور فى القول بالتشابه والترتيب، ولا يعنى خروج الأنواع بعضها من بعض، وهذا هو جوهر الداروينية.

وفى القرن الثامن عشر بعث الفكر الأوربى الأفكار اليونانية القديمة القائلة بأن الأجناس الحية الحاضرة هى ثمرة عملية طويلة من النمو.

فى ذلك الوقت كانت النظرة المقبولة هى نظرة العالم السويدى الينيوس القائل:

(إننا نقر وجود أنواع بعدد الأزواج التى خرجت من يدى الخالق.

وأن الأنواع بقيت ثابتة منذ خلقها الذى جاء وصفه فى سفر التكوين. والتغير الوحيد الذى وقع هو زيادة أعدادها لا تغير أصنافها)[2].

وانه ليس هنالك من جنس جديد.

تلك نظرية لاءمت العالم النيوتونى كل الملاءمة.

لكن هذه النظرية كانت تتعرض لهجمات من جهات عديدة، فالعلماء الطبيعيون كبوفون وايرازموس ودازموس وداروِن – جد شارلز داروِن – وجوفروا سانت هيلير، خصم كوفييه، أحد الآخذين يموقف لينيوس، والشعراء الرومانطيكيون والفلاسفة – أمثال غوته وأوكن وشيلنغ حاولوا جميعاً أن يصوغوا فكرة التطور بأشكال مختلفة. وكان أكبرهم جميعاً لا مارك صديق بوفون[3].

بوفون (١٧٠٧ – ١٧٨٨)

كان بوفون أول عالم بيولوجى يستبعد نظرية الخلق الخاص، حيث أشار إلى أن الحيوانات قابلة للتغير تبعاً للبيئة. وأن التغيرات البسيطة التى تطرأ على الحيوانات

---

(١) الإسلام ونظرية التطور الأستاذ محمد أحمد باشميل.

(٢) ص١٤٧ تكوين العقل الحديث جـ٢.

(٣) ص١٤٧ تكوين العقل الحديث جـ٢.

تتجمع لتكوين تغيرات كبيرة، وأن كل حيوان هو نتيجة لتغيرات حدثت لحيوان سابق أقل منه رقياً وأبسط تركيباً.

نشر بوفون أحد كتاب موسوعة المعارف الفرنسية – عام ١٧٤٩ تاريخه الطبيعى الشهير الذى احتوى عرضاً مفصلا لما جمعه الطبيعيون من أصناف الحيوان والنبات، إلى جانب ملحمة كونية عن نمو الطبيعة منذ أول نشأتها فى تكوين الأرض، إلى أن بلغت غايتها من الإنسان. وقد رأى بوفون صعوداً متدرجاً دون انقطاعات حادة، منذ البداية المتواضعة إلى القمة، ومع انه اعتبر هذا التطور بكامله إلهيا فإنه لم يلجأ فى أية نقطة من النقاط لأية تفسيرات تتجاوز الطبيعة.

وكان ينتقل من خطوة إلى خطوة على أساس من التحرى الصبور والملاحظة. وفى حقل التطور البيولوجى أثار جميع الأسئلة التى ظلت دون جواب حتى اليوم الحاضر. فقد تساءل ما هى الطبيعة؟ وأجاب: إنها ليست شيئاً جامداً أو كائناً ساكناً. بل هى "نظام القوانين التى أقامها الخالق من أجل بقاء الأشياء وتتابع الكائنات، إنها حية، وهى عمل أبدي)[١].

نظرية التطور عند لامارك:

وهو عالم فرنسى فى علم النبات والحيوان ولد ١٧٤٤ – توفى ١٨٢٩م..

وقد استكمل وضع نظريته فى التطور فى كتابه "فلسفة علم الحيوان" عام ١٨٠٩ م وتتخلص نظريته في:

أن البيئة تؤثر فى شكل الحيوانات وتركيب أعضائها. وأن الاستعمال المتكرر أو المستمر لأى عضو يزيد فى حجمه، فى حين يؤدى عدم الاستعمال إلى ضعفه وصغر حجمه حتى يختفي، وأن الصفات المكتسبة التى تتكون على هذا النحو تنتقل إلى

---

(١) ص١٦٦ تكوين العقل الحديث جـ٢، ومن العجب. إن ما قاله داروين لم يخرج عما قاله بوفون باستثناء اعتراف الأخير بالعناية الإلهية وتعويله عليها، ويبدو أن هذا ما حال بينه وبين الذيوع فى جو ثقافى صمم على الإلحاد سلفاً..

الأجيال بالتوارث، وأن هذه الصفات، تتكاثر بمرور الزمن، إلى أن تحدث نوعاً جديداً من الحيوانات.

النقد العلمي لنظرية لامارك:

١ - كان الرأى السائد عند العلماء أن هذه النظرية ترتكز على انتقال الصفات المكتسبة بالتوارث. وبما أن التجارب الجديدة أثبتت أن الصفات التى يكتسبها الفرد فى أثناء حياته لا تتوارث، فإنهم رأوا أن هذه النظرية استحقت أن تتوارى فى ظلام النسيان لتفسح الطريق أمام داروين.

٢ - ثم ظهر فى السنوات الأخيرة كتاب للعالم الإنجليزى جراهام كانون[١]، قرر فيه أن نظرية لامارك أصابها التشويه، وأنها لم تركز كما قيل على مبدأ انتقال الصفات المكتسبة بالوراثة، وإنما استندت إلى مجموعة قوانين لم يكن قانون الصفات المكتسبة بالوراثة إلا واحداً منها، كما أنه لم يكن أهمها، وأن القوانين الأخرى يقوم كل منها بنفسه، ولا تقف صحته على الآخر، ويبين كانون أن لامارك قد وضع بجانب قانون انتقال الصفات المكتسبة بالوراثة قانون الانتخاب الطبيعي، والصراع على البقاء، قبل أن يذكر داروين عن ذلك شيئاً بنحو خمسين عاماً.

كما يبين أن داروين تقبل ما قاله لامارك من أن الاستعمال المتكرر، أو المستمر لأى عضو يزيد فى حجمه، على حين يؤدى عدم الاستعمال إلى ضعفه وصغر حجمه حتى يختفي، ويدافع كانون عن مبدأ انتقال الصفات المكتسبة بالوراثة، على أساس التسليم بأن الخلايا التناسلية تؤثر فى الجسم، فيقرر أنه لابد من التسليم أيضا بأن الجسم يؤثر فى الخلايا التناسلية.

ويبرز كانون أن لامارك لم يأخذ بما أخذ به داروين بعد ذلك - من اعتماد التطور على الطفرة التى تحدث بمحض الصدفة. وإنما افترض وجود قوة موجهة هادية مستقرة فى أعماق كل كائن حى تتحكم فى تطوره وتوجهه، وتسبب ظهور الصفة الجديدة أو العضو الجديد عند حاجة الكائن إليه..

---

(١) أنظر.. مجلة عالم الفكر العدد الرابع من المجلد الثالث ص٩٦ وما بعدها.

ويقول الأستاذ إسماعيل مظهر:

(إن ذلك المبدأ – يعنى – توارث الصفات المكتسبة – لم يترك ويهمل إلا بتأثير آراء ويزمان، واعتقاده الثابت فى أن الخلايا الجرثومية لا يمكن مطلقا أن تتأثر بالخلايا العضوية. وهو اعتقاد ظهر فى العهد الأخير بطلانه، كما بطلت كل التجارب التى قام بها ويزمان جاهداً نفسه فى سبيل معتقده فى بطلان مذهب لامارك)[١].

وهناك بحوث علمية كثيرة جاءت مؤيدة لمذهب لامارك مع شيء من الإضافة أو التوضيح:

يقول الأستاذ ما كبريد: (إن الصفات المكتسبة تورث إذا نتجت عن فواعل طبيعية تؤثر فى الجراثيم المكونة، لا الخلايا التى يتكون منها الجسم.. فإذا انتقلت الصفات المكتسبة بالإرث وتوالت فى أعقاب كثيرة رسخت فى البنية. وعلى هذه الكيفية تولدت الأجناس والأنواع والتنوعات)[٢].

ويتهم كانون داروين بأنه كان على علم بآراء لامارك، وأنه مع ذلك لم يشر إليها مطلقاً فى كتابه أصل الأنواع.

داروين:

ولد تشارلس داروين فى ١٢ فبراير عام ١٨٠٩ فى شروسبورى من أسرة اشتهرت بنزعتها العلمية. وجده "أرازموس داروين" كانت له شهرة كبيرة فى ميدان العلم، وهو مؤلف كتاب "قوانين الحياة الوجدانية" الذى نجد فيه بذور النظرية التطورية.

وفى سن السادسة عشرة رحل إلى أدنبرة، ليدرس الطب وما لبث بعد عامين أن أظهر كراهيته لهذه الدراسة.

---

(١) ملقى السبيل ص٣٢١.

(٢) ملقى السبيل ص٣٣٩.

ثم أدرك والده الدكتور روبرت وارنج داروين أن ابنه تشارلس لا يرجى منه أمل فى أن يكون طبيباً، فألحقه بجامعة كمبردج فى أوائل عام ١٨٢٨، ليدرس اللاهوت ليصبح رجلا من رجال الكنيسة.

ولكنه فى كمبردج انصرف إلى حياة اللهو، مدة ثلاث سنوات.

واطلع فى نفس الوقت على نشاط العلماء المتخصصين فى علوم النبات والحيوان والطبيعة.

ثم حصل من كمبردج على درجة الماجستير فى الآداب فى عام ١٨٣١ ثم اختاره أستاذه "هنسلو" لمرافقة بعثة علمية على ظهر سفينة الأبحاث "بيجل" التى اتجهت إلى الأرخبيل الهندى للقيام ببعض الأبحاث العلمية.

وفى هذه الرحلة ظهرت اتجاهات داروين وكلفه بدراسة النبات والحيوان والحفريات، وبعد عودته من رحلته فى عام ١٨٣٦ استقر فى لندن، ثم انتقل إلى كمبردج، ومنحته الحكومة المبلغ الذى يستعين به على طبع نتائج مشاهداته وأبحاثه.

ثم أخذ ينشر أبحاثه ودراساته التى وصلت إلى قمتها فى كتابه (فى أصل الأنواع بواسطة الانتخاب الطبيعى أو بقاء الأجناس فى صراع الحياة) الذى أصدره فى عام ١٨٥٩م، وكان له التأثير الهائل فى المعرفة الإنسانية بوجه عام.

وقد أصدر دارون كتابه الهام الثانى بعنوان "أصل الإنسان" ف عام ١٨٧١ ثم كانت وفاته فى ١٩ من إبريل ١٨٨٢.

نظرية: والاس – داروين:

توصل والاس (١٨٣٣ – ١٩١٣) مستقلا إلى مبادئ نظرية الانتخاب الطبيعى عام ١٩٥٨.

ثم أرسل مقالته عن هذا الموضوع إلى داروين فى حين كان الأخير يستعد لنشر نظريته.

وفى اجتماع للجمعية العلمية بلندن قرئت مقالة والاس مع ملخص لنظرية داروين. ولذلك يسمى بعض المؤلفين نظرية الانتخاب الطبيعى (نظرية داروين – والاس). يقول داروين: "حين وجدت أن عددا كبيراً من المشتغلين بالتاريخ الطبيعى قد أصبحوا يتقبلون مبدأ تطور الأنواع وجدت من المناسب أن أستغل البيانات والملاحظات التى جمعتها من قبل فعكفت على ترتيبها وتفصيلها حتى كان هذا الكتاب".

ولذا يمكن القول بأن داروين كان وارثاً – وليس خالقاً – لمشكلة الاهتمام العام بالتطور.

بل لقد كان وارثاً أيضاً لموقف التشكيك فى مسلمات المسيحية، ومنها فكرة الخلق كما وردت فى العهد القديم. إذ كان العلم قد أدى إلى ظهور فلسفة ميكانيكية تتصور الطبيعة نسقاً من المادة المتحركة طبقاً لقانون محكم. يختلف عن التصور الدينى الذى يرد الأحداث كلها إلى إرادة الله.

ومع ذلك فقد كان داروين فى مناداته بفكرة التطور جريئاً ومجدداً، لأن ما أثير حول هذه النظرية من قبل لم يكن إلا من قبيل المحاولات الممهدة، وظلت إلى وقته: نظرية الثبات راسخة غالبة على كل ما عداها من النظريات.

العناصر الأساسية لنظرية التطور عند داروين:

١ـ الانتخاب المقصود، والتغييرات التى تظهر على النوع الواحد:

استرعى انتباه داروين الاختلافات الواضحة بين سلالات نوع واحد من الحيوانات المستأنسة أو المنزلية، وتكوين سلالات جديدة بدون انقطاع.

وتأكد له "أن أى نوع من الأنواع المنزلية أو المستأنسة عرضة للتنوع والاختلاف الذى لا نهاية له".

ولم يستبعد داروين عامل البيئة كسبب لظهور هذه التنوعات، وهو ما أشار إليه

لامارك من قبل. ولكنه أكد أهمية عامل "الانتخاب" الذى يقوم به المربى بطريقة منهجية مقصودة. كما لاحظ أن هذا التدخل الإنسانى لا يمكن أن يتم إلا إذا منحته الطبيعة الفرصة لذلك. وذلك عن طريق استغلال ما تضعه الطبيعة أمامه من: الفروق الفردية، والتغيرات التلقائية أو الطفرات. ولكن كيف تحدث هذه الطفرات؟ اعترف داروين بأنه لا يستطيع إجابة على هذا السؤال.

٢ـ الانتخاب الطبيعي: والتغير من نوع إلى نوع جديد:

إذا كان الانتخاب المقصود يؤدى إلى "تفرعات" على النوع الواحد لا يمكن إنكارها حتى من أشد أعداء نظرية التطور .. فإنه من الواضح أنه لا يصلح دليلا على ظهور "أنواع" جديدة من أصل نوعى واحد، وهنا يقدم داروين نظريته فى "التغييرات المتلازمة" ومضمونها أن التغييرات الشكلية التى يعنى بها مربى الطيور – مثلا – لإخراج (تفرع) على "النوع" تؤدى بطريق التلازم إلى ظهور تغيرات عضوية يصعب ملاحظتها فى بادئ الأمر.

وهذه التغييرات العضوية تنتقل بهذا التفرع المستحدث إلى "نوع ثانوي" ثم هى تنتقل بهذا النوع الثانوى إلى نوع جديد فى النهاية.

وإذا كانت هذه التغييرات (من النوع الأصلى إلى التفرع إلى النوع الثانوى إلى النوع الجديد) لا تظهر للملاحظة فى مجال الانتخاب المقصود. فإن السبب فى ذلك يرجع إلى قصر الوقت الذى يحدث فيه الانتخاب المقصود. وهنا يظهر لنا أننا لسنا أمام الانتخاب المقصود ولكننا أمام "الانتخاب الطبيعي" الذى يحتاج إلى مئات – بل إلى آلاف السنين، لكى يظهر أثره للملاحظة العلمية.

ومن هنا فإن الملاحظة العلمية لا يمكنها أن تضع حدوداً فاصلة بين الأنواع والتفرعات والأنواع الثانوية والأنواع الجديدة (فهذه الاختلافات يندمج بعضها فى بعض فى تدرج غير ملحوظ).

وإذا كان مبدأ الانتخاب المقصود ليس جديداً، فإن الجديد الذى جاء به داروين

هو استغلاله لهذا المبدأ وللملاحظات الخاصة به فى الوصول إلى مبدأ الانتخاب الطبيعي.

وإذا كان هدف الانتخاب المقصود تحقيق غرض خاص للإنسان المربي، بصرف النظر عن مصلحة موضوع التجربة، فإن غاية الانتخاب الطبيعى هى تحسين الأنواع الموجودة بالفعل ومعاونتها على التكيف بالبيئة والصراع على البقاء.

٣ـ والصراع على البقاء يترتب عليه:

فناء عدد كبير من أفراد النوع وبقاء من هم أكثر تكيفاً بالبيئة وظروف الحياة. وبذلك يؤدى الانتخاب الطبيعى الذى يحركه الصراع على البقاء إلى بقاء الأصلح، وبقاء الأصلح لا يعنى "خلقاً" وإنما يعنى (احتفاظا بالتغييرات الفردية النافعة للكائن، واختفاء للتغييرات الضارة به)[١].

ومن هنا تظهر صبغات جديدة نافعة تؤدى إلى ظهور متنوعات جديدة ثم إلى ظهور أنواع جديد هى الأصلح من غيرها للبقاء.

وقد لاحظ داروين أن الفقريات تتميز بتطور واضح فى الصفات الذهنية وبتركيب يقترب كثيراً من تركيب الإنسان، وهذه الفكرة تشير إلى الأفكار التى انتهت به إلى وضع كتابه الثانى "سلالة الإنسان".

أصل الإنسان عند داروين:

(فى كتاب أصل الأنواع، ترك داروين مسألة أصل الإنسان معلقة، ولكنه عاد فرأى أن ليس هناك موجب لاستثنائه من قانون التطور، وهو يصرح بذلك فى كتابه "تسلسل الإنسان"، ويقول بأن الفرق بين الإنسان والحيوان فرق بالكم أو الدرجة فقط.

وأن المسافة بين القوى الفكرية لحيوان من أدنى الفقريات والقوى الفكرية لفرد من القردة العليا أكبر من المسافة بين القوى الفكرية فى القردة وبينها فى الإنسان).

---

(١) هذه من أخطر نقاط النظرية فى مناوأتها للدين.

أدلة التطور الحيوي:

تستمد نظرية التطور أدلتها من عدة علوم:

١ـ علم التشريح المقارن:

حيث يبين أنه يوجد فى جميع الفقريات منطقة رأس وجذع وذيل وأطراف وأن الأعضاء الداخلية تتشابه فى جميع الفقريات (الجهاز الهضمى – التنفسى – الدوري).

وينطبق نفس الكلام على المجموعات الأخرى من الحيوانات كالديدان، والمفصليات وغيرها.

ويرى التطوريون أن هذا التشابه يؤكد حقيقة التطور، إذ لا يمكن تفسيره إلا بذلك.

٢ـ علم الأجنة:

حيث يبين أن الأطوار الجنينية المبكرة للحيوانات المختلفة يشابه بعضها البعض إلى حد كبير، إذ تظهر الصفات العامة بحيث لا يمكن الجزم فى هذه المرحلة بنوع الجنين، ثم تظهر الصفات الخاصة فى أطوار لاحقة.

وهذا التشابه المبكر – فى رأى التطوريين، دليل على صحة نظرية التطور[١].

٣ـ أدلة علم التقسيم:

ذلك أن تصنيف الحيوانات إلى أقسام (الأنواع والأجناس والعائلات والفصائل والرتب والشعب) يشبه إلى حد كبير فروع شجرة العائلة. فترتيب هذه الأقسام يوحى بأنها نشأت بواسطة التحور كل من المرتبة التى سبقته.

وبالرغم من أن هذا التصنيف من صنع العلماء فإن شجرته توحى – لدى التطوريين – بأن الكائنات قد اتبعت هذا الطريق أثناء نشوئها[٢].

---

(١) أنظر نبذه وافية عن تطور علم الأجنة فى ملقى السبيل ١٧٣ إلى ص١٩٥.

(٢) أنظر نبذه وافية عن التقسيم الحيوانى فى ملقى السبيل ص٢٦٢ وما بعدها.

٤- علم الحفريات:

استطاع علماء الحفريات أن يضعوا سجلا مرتباً لحفرياتهم يدل فى نظر التطوريين على وجود تعاقب يبدأ من كائنات بسيطة للغاية إلى كائنات أكثر تعقيدا وتخصيصاً، كما أن هذه الحفريات تقدم لنظرية التطور دليلا جديداً إذ تظهر الحلقات الموصلة بين الأنواع والتى لا توجد فى حيواناتنا الحالية[1].

ويتضمن سجل الحفريات عن تطور الجنس البشرى فى زعم التطوريين مجموعة من الأشكال اقتربت من هيئة الإنسان الحالي:

أولا: إنسان جنوب أفريقيا الشبيه بالقرد وهو أول نوع مشابه للإنسان.

عاش منذ حوالى مليون سنة، وكان قصيراً وبه شبه بالقرد الكبير من حيث شكل وصفات الجسم. ويعتقد العلماء الآن أن هذا النوع لا يمكن اعتباره قرداً أو إنساناً.

ثانياً: الإنسان الجاوى الشبيه بالقرد.

ثالثاً: إنسان بكين الذى اكتشفت بقاياه فى الصين.

رابعا: إنسان هايدلبرج – بألمانيا.

خامسا: إنسان نياندرثال – بألمانيا أيضا.

سادساً: إنسان كرومانيون. الذى اكتشفت حفرياته فى كهف بوسط فرنسا. وقد عاش منذ ٣٢.٠٠٠ إلى ١٥.٠٠٠ سنة.

سابعاً: الإنسان الحديث، أو الإنسان العاقل، وقد بدأ ظهوره منذ حوالى ١٢.٠٠٠ سنة فقط.

ويقول الدكتور علم الدين كمال الأستاذ بكلية العلوم بجامعة القاهرة فى بحثه عن تطور الكائنات الحية: (إن علماء التطور لا يقولون إن الإنسان انحدر من القرد، وإنما يعتقدون أن الإنسان والقرد كان لهما سلف مشترك)[2].

---

(١) الحفريات هى بقايا الحيوانات والنباتات القديمة محفوظة فى الصخور، وأنظر ملقى السبيل ص٢١٤ ، ص٢٥٠.

(٢) أنظر مجلة عالم الفكر المجلد الثالث. العدد الرابع ص١٣ وما بعدها.

وهناك مجموعة من الأدلة الأخرى مستمدة من علوم مختلفة من علم التوزيع الجغرافى للكائنات الحية، ومن علم وظائف الأعضاء، وعلم الوراثة.

ويلخص إسماعيل مظهر أدلة التطوريين ويقرر معهم النتيجة التالية:

(لا نستطيع أن نفرد الإنسان بأصل مغاير لأصول ذوات الثدى مادامت مشابهته الطبيعية لها بالغة ذلك المبلغ البعيد، أو نفرض أنه قد نشأ بطريقة مخالفة للطريقة التى نشأت بها تلك الحيوانات)[1].

وعلى كل حال فإن الأدلة جميعاً تستند فى جوهرها إلى قاعدتى التشابه والترتيب وهذا ما نناقشه فى ختام البحث.

تمهيد فى نشأة الحياة:

إن أعمال كل من داروين ولامارك كانت على الكائنات الحية أو المنقرضة من حيث هى موجودة بالفعل على ظهر الأرض، لكن لقد بقيت النقطة الأساسية دون حل وهي: كيف نشأت المادة الحية نفسها التى تنوعت بعد ذلك إلى أنواع الحياة المختلفة؟

لقد كان الاعتقاد القديم أن الحياة نشأت من مادة غير حية عن طريق "التولد الذاتي". كان هذا الاعتقاد موجوداً لدى قدماء المصريين، وفى معتقدات الهند.

وكذلك عند أرسطو وكثير من مفكرى الإغريق من قبله.

ومن رأى أفلوطين مؤسس الأفلاطونية الحديثة أن جميع الكائنات الحية نشأت نتيجة لتسامى المادة بواسطة روح تهب الحياة.

وعند بعض كبار رجال الكنيسة فى القرون الوسطى – والقديس أوغسطين – أن الأرض أخرجت الحياة عندما أذن الله لها بذلك، وفى هذا جمع بين فكرة التولد الذاتي، والإرادة الإلهية.

---

(١) ملقى السبيل ص٢٨٧ ولست أدرى لماذا، لا نستطيع؟ عجباً!!.

وفى أواخر القرن قبل الماضى راجت فكرة أن الحياة انتقلت إلى الأرض من الكواكب الأخرى مع الشهب والنيازك، والرماد الكونى المتساقط على الأرض، ويقال: إن أول من نادى بذلك - فى الفكر الغربى - الأستاذ الألمانى ريشتر عام ١٨٧٠، ومن بعده هيلمولز[١].

وكان لامارك قد أيقن بفطرته أن الحياة لابد أن تكون قد نشأت فى المادة من مادة هلامية تشبه البروتوبلازم، ثم تشكلت وتطورت بعد ذلك إلى كائنات بسيطة من فصيلة الأوليات والأميبيات، ومنها اشتقت باقى أقسام الحياة.

وأحدث النظريات فى هذا الموضوع جاءت فى كتاب "نشأة الحياة على الأرض" للعالم السوفيتى الكسندر إيفانوفيتش أوبارين، مدير معهد باخ للكيمياء الحيوية التابع لأكاديمية علوم الاتحاد السوفيتى بموسكو، وعضو الأكاديمية المذكورة.

وقد ذاع صيته فى الأوساط العلمية المعاصرة فى العالم أجمع، كمؤسس لنظرية نشأة الحياة على الأرض التى ضمنها كتابه المذكور.

بدأ أوبارين فى نشر آرائه منذ العشرينيات من هذا القرن وفى الثلاثينيات نشر كتابه المذكور، ثم طرح نظريته فى الندوة الدولية التى عقدت برئاسته فى موسكو فى المدة من ١٩ إلى ٢٤ أغسطس ١٩٥٧م وقد حضرها أكثر من مائة عالم من شتى الدول، ساهموا فيها ببحوث مبتكرة فى تدعيم نظرية أوبارين.

ثم أعاد طرح آرائه فى أول مؤتمر دولى لعلوم البحار والمحيطات عقد فى نيويورك فى عام ١٩٥٩م.

---

(١) ويقول عالم الفضاء المصرى فاروق الباز إن العلماء فى حيرة من أمر الحياة فى كوكب المريخ، وأن العلماء تأكدوا من وجود نشاطات حيوية على هذا الكوكب، وأنه تتوافر فيه الظروف المناسبة لعمليات التنفس والتغذية والتمثيل الضوئي. وأشار الدكتور الباز إلى أنه على الرغم من وجود كل هذه الظروف فإنه لا توجد فوق هذا الكوكب أية خلايا عضوية وهو أمر بسبب الحيرة للعلماء. أنظر مجلة أكتوبر فى ٢٥/ ٤/ ١٩٧٧م.

والأثر الذى أحدثته نظرية أوبارين فى نشأة الحياة لا يقل شأناً عن الأثر الذى أحدثته نظرية داروين من قبل فى تطور الكائنات الحية.

نظرية أوبارين:

وتتلخص نظرية أوبارين فى أن الحياة حالة من أحوال المادة[1] وأنها نشأت على الأرض وفقاً للخطوات التالية:

١ـ تطور المواد غير العضوية إلى عضوية أولية:

يفترض أوبارين أن المادة كانت ذرات متفككة فى جو النجوم الملتهب إلى أن أصبحت تلك الذرات متحدة على شكل عناصر.

ثم تطورت العناصر وأخذ يتم التفاعل والربط بينها بواسطة الكربون، وهو العنصر القادر على الدخول فى التفاعلات الكيميائية والاتحاد بذرات العناصر الأخرى لتكوين مركبات عضوية لا حصر لها. حيث يتحد الكربون بالهيدروجين والأكسجين ليكوّن المواد الكربوهيدراتية والنتروجين والفسفور ليكون مركبات أخرى لا حصر لها.

وقد كان الاعتقاد السائد فى القرن التاسع عشر هو أن المركبات العضوية المعقدة التى تصنع أجسام النباتات والحيوانات كالمواد السكرية والبروتينات والدهون لا يمكن تحضيرها فى المعمل، أما اليوم فقد أمكن تحضيرها فى المعمل.

٢ـ تطور المواد العضوية إلى البروتينات:

تستمر عمليات التفاعل والتركيب إلى أن يتكون البروتين، وهو مادة عضوية بالغة التعقيد والتركيب. ولكل نبات أو حيوان بروتيناته المميزة.

وعلى هذا الأساس توجد أنواع لا حصر لها من المواد البروتينية.

---

(١) أنظر ما ذكرناه عن غيبيات المادة من كتابنا هذا.

٣ـ التجمعات:

لو خلطنا أنواعاً مختلفة من البروتينات فى محلول للوحظ انفصال نقط خاصة من الخليط فى المحلول تتميز بنوع من التجمع والثبات.

مثل هذه النقط أو الأكوام من الجزئيات يطلق عليه اسم "النقاط التجمعية" وهذه النقاط تمتص بدورها ما قد يكون ذائبا من مواد عضوية فى المحلول وتنمو، أى يزداد حجمها ووزنها.

ومثل هذه النقاط قد تتسم بدرجة من الثبات تحفظ به كيانها فلا تنهار أو تفقد شخصيتها فى المحلول.

ومن ثم فقد افترض أوبارين أن المواد العضوية المعقدة التى تكونت فى البحار الأولى، قد تجمعت بشكل أو آخر لتكون أكواماً أو نقاطاً تجمعية لم يتميز بعضها بالثبات، فاندثر وتلاشي، وتميز البعض الآخر بالتعقيد والثبات فكون أنظمة مستقلة نشأت بداخلها علاقات كيميائية طبيعية تنصاع لقوانين ضرورية[١].

---

(١) هذه إضافة من أوبارين حيث كان السائد بين العلماء فى أواخر القرن الماضى وأوائل هذا القرن العشرين النظر إلى الكائنات الحية كأنواع من الآلات، ربطوا فيها بين التركيب ونوع العمل أو الوظيفة التى تؤديها الآلة. وقد أوضح أوبارين الفروق بين العملية الحيوية (البيولوجية) والعملية الآلية (الميكانيكية). وأهمها قدرة البروتوبلازم على القيام بعمليات التمثيل الغذائى فالكائنات الحية تظل كذلك طالما تستقبل من الوسط الذى تعيش فيه مدداً من جزئيات المادة وما يصحبها من طاقة وتطرد سيلا من الإفرازات، وبين هاتين العمليتين تقوم سلسلة من التفاعلات والتحولات لكى تصبح جزئيات المادة المستقبلة من الخارج جزءا من تركيب الكائن الحى نفسه، وهو المقصود بعملية التمثيل الغذائي.

والفارق الكبير بين هذه الكائنات الحية، وغير الحية يمكن أن يعبر عنه – كما يقول أوباربن – بالغرض أو الهدف لهذا النظام المميز للحياة.

يقول أوبارين (إن الآلاف العديدة من التفاعلات الكيميائية التى تحدث داخل البروتوبلازم ليست فقط متناسقة بالنسبة للوقت الذى تحدث فيه، ولا بالنسبة للترتيب الذى يؤدى إلى التناسق – فحسب – بل هى موجهة لغرض واحد هو حفظ كيان النظام الحى كوحدة بها يتلاءم مع عوامل البيئة. ولهذا السبب يمثل البروتوبلازم نظاما يتميز بالثبات الديناميكى ويمكنه الاحتفاظ بكيانه جيلا بعد جيل).

وإغفال أوبارين لما تدل عليه هذه الغرضية "من وجود" موجه للمادة، راجع إلى ما نسميه "إرادة الإلحاد" لدى "الملحد" فإلحاده ليس نتيجة نظره، ولكن اتجاه نظره هو نتيجة إرادة الإلحاد عنده.

٤ـ نشأة البروتوبلازم الحي:

يظهر البروتوبلازم ككتلة رمادية نصف سائلة تحتوى إلى جانب الماء على البروتينات المختلفة ومواد عضوية أخرى وأملاح معدنية، وهو ليس مجرد تجميع أو خليط تم حسبما اتفق من تلك المواد، وإنما هو على جانب أعظم من التنظيم، وأهم مميزاته أن له بيئة محدودة وترتيباً خاصاً لجزئيات المواد المكونة له، كما أن له خواص كيميائية وطبيعية تنصاع لقوانين محدودة.

إن البروتوبلازم – خلافاً للتجمعات الأولية – تملك خاصية الملاءمة بين التركيب الداخلى والبيئة التى وجدت فيها طبقاً لقوانين بيولوجية جديدة لم تكن قائمة فى الأطوار التى سبقت ذلك، والتى كانت خاضعة فحسب لقوانين ميكانيكية، وفى هذا البروتوبلازم تكمن أول مظاهر الحياة.

٥ـ ظهور الخلية الحية:

بظهور الكائنات الحية الأولى (البروتوبلازم) حدثت القفزة الكبرى فى تطور المادة من اللاحياة إلى الحياة.

وإذا كانت هذه الكائنات أرقى بكثير من تركيب النقاط التجمعية فهى فى نفس الوقت أدنى بكثير من تركيب (الخلية).

لقد كانت تلك الكائنات الحية الأولى تعيش على جزئيات المواد العضوية، الأخرى المجمدة فى الماء. وبمرور الوقت قلت تلك المياه العضوية، وكان على هذه الكائنات إما أن تفني، أو تجد لنفسها طريقة لبناء العضوية المعقدة من المواد البسيطة المتاحة لها، من ثانى أكسيد الكربون والماء.

وحدث أن امتصت بعض الكائنات الطاقة من الشمس، ومن ثم نشأت عملية البناء الضوئي، فظهرت أبسط النباتات المعروفة وحيدة الخلية (الطحالب الزرقاء) وظهرت الحيوانات القديمة بسيطة التركيب وحيدة الخلية قريبة الشبة بالبكتريا والأميبا.

٦ـ عمر هذا التطور:

يرى أوبارين أن الأرض ظلت أربعة أخماس عمرها أى خلال مدة تقرب من أربعة آلاف مليون سنة خامدة، وكان تطور المادة خلال هذه المدة المذكورة بعمليات غير حيوية بطيئاً للغاية.

ثم ظهرت بعد ذلك النقاط التجمعية، ثم انقضت ملايين السنين بعد ذلك حتى ظهرت الكائنات الحية الأولية: ثم ظهرت عملية البناء الكلوروفيلي. ثم فى المليون سنة الأخيرة ظهر الإنسان. وظل بدائياً لمدة طويلة. وفى خلال عشرات القرون الأخيرة فقط ظهر التطور الاجتماعي... للإنسان[١].

التطورية الداروينية والدين:

عندما قدم لابلاس فى عام ١٧٩٩ نظريته عن تطور النظام الشمسى من السديم سأله نابليون عن مكان الخالق فى هذه النظرية، فأجاب فى خيلاء: "يا صاحب الجلالة لست بحاجة إلى تلك الفرضية"[٢].

وهكذا أخذ الأمر يجرى فى نظرية التطور عند داروين.

ومهما يكن موقف داروين من الدين فإن الحوار الذى جرى حول نظريته وجه الأذهان إلى ضرورة إعادة النظر إلى "الكتاب المقدس" وبالذا إلى سفر التكوين فى ضوء النتائج العلمية الحديثة.

ويقول بعض العلماء: (لو كانت نظرية النشوء والارتقاء صحيحة، لكان معناها رفض قصة الخلق التى وردت فى الكتاب المقدس. ولذا اعتبرت الكنيسة فى الحال عند ظهور النظرية الداروينية خطراً يهدد الدين)[٣].

---

(١) سيأتى نقد هذه النظرية فى ص ٢٨٥.

(٢) ص١٤٥ تكوين العقل الحديث جـ٢.

(٣) مجلة عالم الفكر العدد الرابع ص٩٤٤.

ويقول الأستاذ إسماعيل مظهر:

(لا يستطيع أحد من الذين استعمقوا فى دراسة كتاب أصل الأنواع أن يقول: إن العلامة داروين كان منكراً للألوهية)[1].

وينقل من كتاب أصل الأنواع قول داروين: (هناك مؤلفون من ذوى الشهرة وبعد الصيت مقتنعون بالرأى القائل بأن الأنواع قد خلقت مستقلة. أما عقليتى فأكثر التئاماً مع المضى ما نعرف من القوانين والسنن التى بثها الخالق فى المادة)[2].

ويقول الأستاذ عباس محمود العقاد:

(هوجم المذهب كثيراً باسم الدين، وجعله بعضهم مرادفاً للإلحاد والمادية ومع هذا لم يكن والاس ولا داروين ملحدين معطلين.

كان والاس شديد الإيمان بالله، خامرته الشكوك فى الديانة التقليدية ولم تخامره فى الإيمان بالله وبحكمته.

أما داروين فلم يزعم قط أن ثبوت التطور ينفى وجود الله.

ولم يقل إن التطور يفسر خلق الحياة[3].

وغاية ما ذهب إليه أن التطور يفسر تعدد الأنواع الحيوانية والنباتية، وفى ختام كتابه عن أصل الأنواع يقول: إن الأنواع ترجع فى أصولها إلى بضعة أنواع تفرعت على جرثومة الحياة التى أنشأها الخلاق.

وكتب داروين فى عام ١٨٧٣ يقول:

(إن استحالة تصور هذا الكون العظيم العجيب وفيه نفوسنا الشاعرة قائماً على مجرد المصادفة هى أقوى البراهين على وجود الله)[4].

وقد سئل داروين عن عقيدته الدينية فى عام ١٨٧٩ فقال:

---

(١) ملقى السبيل ص٨٥.

(٢) ملقى السبيل ص٦١ نقلا من الفصل الخامس عشر من أصل الأنواع من ص٦٦٨.

(٣) لكن لا يصح أن نتغاضى عن أن فكرة الانتخاب الطبيعى "تحاول ذلك".

(٤) عقائد المفكرين فى القرن العشرين ص٥٦.

(إننى متردد ولكننى فى خطوات هذا التردد لم أكن منكراً لوجود الله).

وكتب يرد على سؤال: هل يتفق مذهب التطور والإيمان بوجود الله؟ يقول ما فحواه: إنهما يتفقان، وإن كان الناس يختلفون فى فهم الدين).

ولهذا فهو بالنسبة للعقيدة الدينية يذكر صراحة (أن العهد القديم عرض تاريخى زائف للعالم وأحداثه)[1].

أما الأستاذ يوسف كرم فيقول:

أخذ على داروين أن نظريته مادية الحادية. والواقع أنه لم يشأ أن يستثنى الإنسان من قانون التطور العام، أو يعلق مسألة النفس الناطقة، وذهب إلى أن الحياة النفسية فى الإنسان كما فى الحيوان مرتبطة بفعل الأعضاء، وقام بدراستها من الدرجات الدنيا إلى الدرجات العليا على هذا الاعتبار.

وقد كان يؤمن بالله وقت ظهور كتابه "أصل الأنواع"، وقال فى ختامه: إن الصور الحية الأولى، مخلوقة".

ثم تطور فكره شيئاً فشيئاً حتى أعلن أسفه لاستعمال لفظ "الخلق" مجاراة للرأى العام، وصرح بأن الحياة لغز من الألغاز، وأن ما فى العالم من ألم يعدل بنا عن القول بعناية إلهية، وأنه لا "أدري" لا يقول بالعناية ولا بالصدفة، وإن الكلمة الأخيرة عنده هى أن المسألة خارجة عن نطاق العقل، ولكن بوسع الإنسان أن يؤدى واجبه[2]).

ومهما يكن من أمر فإن الماديين استغلوا المذهب فى إنكار الله، واغتصبوه لحساب الإلحاد:

يقول بوخنر الفيلسوف المادى فى ترجمة شميل له فى كتابه "فلسفة النشوء والارتقاء":

(إن داروين لم يحصر الأحياء فى أصل واحد، وربما كان ذلك لعدم جسارته لا لسبب آخر. فجعل الحيوان من أربعة أو خمسة أصول أولية.. غير أنه لم يصمت عن ذلك كلياً (أى داروين) بل قال فى آخر كتابه: إن المشابهة وأسباباً غيرها تدعونا إلى

---

(١) مجلة عالم الفكر العدد الرابع ص٩٤٣.

(٢) تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص٣٤١.

الاعتقاد بأن الأحياء أصلها واحد، وأن لا فاصل جوهريا بين العالمين: عالم النبات وعالم الحيوان).

ثم يقول بوخنر (غير أنه يحترس مستدركاً على نفسه حيث يقول: إنى أرى فيما يظهر لى أن الأحياء التى عاشت على هذه الأرض جميعا من صورة واحدة أولية نفخ الخالق فيها نسمة الحياة. وبما أن أساس هذه النتيجة المشابهة، فالتسليم بها وعدمه غير جوهريين).

ثم يقول بوخنر بعد ذلك ليلوى مذهب داروين إلى طريق الإلحاد:

(فهذا القول غير قياسى ويجعل المذهب ناقصاً وربما نقضه أيضاً).

ويعقب على ذلك أيضاً بقوله: (لأننا إذا سلمنا بأفعال خلق خصوصية لثمانية أو عشرة أزواج أصلية فما المانع من إطلاق هذا الخلق على جميع الأحياء؟ وما الداعى بعد ذلك لتفسير ظهورها على سبيل طبيعي؟ لأنه سيان عند الفيلسوف حصول الفعل الخالق مرة أو مرات، فالتسليم به ولو مرة إقامة للمعجزة مقام الناموس الطبيعي.

فليس لنا إلا أن نتوسع بمذهب التسلسل الذى وضعه داروين حتى أخره ونجعل العالم العضوى يشتق من صورة واحدة أصلية بسيطة جداً، من الكرية أو البيضة).

ويعلق الأستاذ إسماعيل مظهر على قول بخنر هذا بعدة تعليقات:

١- إنه لم يجد فى كتاب أصل الأنواع لدواروين ما يصرح بأن الأنواع ترجع إلى أربعة أو خمسة أصول أولية سوى قوله: (إن فى النظر إلى الحياة بما يحوطها من مختلف المؤثرات والقوى نظرة الاعتقاد بأن الله قد نفخها فى بضعة صور، أو صورة واحدة بداءة ذى بدء لعظمة وجلالا).

٢- إن القول بالتولد الذاتى الذى يحرص عليه بوخنر (لا ينافى القول بنشوء بضعة صور أصلية، لأن التولد الذاتى إن صح وقوعه فى بقعة ما من بقاع الأرض،

فلماذا لا يصح أن يقع فى أخرى مادامت المؤثرات الطبيعية فى كل البقاع التى يحدث فيها تكون متماثلة؟

وكل ما هو كائن من الفرق بين الرأيين بعيد عن مذهب النشوء، لأنه يرجع إلى فكرة خلق الحياة أو تولدها ذاتيا لا إلى نشوء العضويات بعد خلق الصور الأولى، فالخلاف هنا على الفكرة المادية لا على النشوء والارتقاء)[١].

٣- لا يريد الطبيعيون الماديون أن يسلموا بخلق البذرة الحية الأولى التى نشأت منها العضويات. لأنهم إن سلموا بها مرة لزمهم التسليم بخلقها مرة أخرى استنتاجاً. إذن فخوفهم من التسليم بخلق الحياة غير راجع إلى اقتناعهم بأنها تولد ذاتيا، بل إنهم يقولون بالتولد الذاتى فراراً من عدم مقدرتهم على التوفيق بين القول بالخلق والقول بماديتهم التى تنكر على العقل التسليم بشيء يأتى من غير طريق الحواس، وتنكر على الطبيعة خضوعها لقوة أخرى، قد نعتقد بوجودها كفرض ضرورى يحفظ على العقل ألفته وإن عجزنا عن الدليل عليها عجزهم عن التدليل على قواهم الكثر التى يعتقدون بوجودها اعتقاداً إلزامياً[٢].

(إننا لا ننكر مطلقا أن مذهب النشوء والارتقاء قد استكشف كما استكشف مذهب الجاذبية وغيره من المذاهب كثيراً من السنن التى يعود إليها عديد من الظاهرات الجزئية التى تقع تحت حسنا.

ومن هنا ينشأ الخلاف البين بين الماديين والإلهيين. ذلك لأن الماديين يريدون أن يقولوا: إن استكشاف هذا النزر اليسير من السنن الجزئية التى تعود إليها الظاهرات كاف لتعليل الكون فى مجموعه، والإلهيون يقولون بأن حقيقة الكون ومرجعه لا يعلله استكشاف بضعة سنن لا يزال علم الإنسان بها ناقصاً فاضحاً[٣]).

---

(١) ملقى السبيل ص٥٧.

(٢) المصدر السابق ص٦٢.

(٣) ملقى السبيل ص٦٦، ٦٧.

نقد النظرية

يتوجه هذا النقد إلى ناحيتين: ناحية عامة يشترك فيها ما يشاع عن هذه النظرية مع النظريات الأخرى التى تحاول أن تتخذ من العلم التجريبى سنداً لرفض المعرفة الألهية أو الميتافزيقية وذلك حيث تقوم على (الاعتقاد) بأن المادة أصل الأشياء.

والرد على ذلك بوجه عام يرجع إلى المباحث الخاصة ببيان انحراف المذاهب المادية عن العلم الصحيح فيما تذهب إليه من إنكار الغيبيات أو المطلقات[1] أو إنكار الإلهية[2].

ويتوجه النقد إلى نظرية التطور من الناحية الخاصة بها فى النقاط الخمسة التالية:

أولا: وقوعها فى جملة من الأخطاء والتجاوزات العلمية شاع أمرها فى الأوساط العلمية التجريبية المعاصرة.

ثانيا: قيامها على عدد من الافتراضات غير الملزمة.

ثالثاً: قيامها على القول بالصدفة فى أهم مراحل التطور، وهو قول لا يستسيغه العلم أو الدين على السواء.

رابعا: استناد أدلتها إلى فكرتى التشابه والترتيب بين الأطوار، وهو لا يصلح أساساً للقول بضرورة وجود علاقة ذاتية بين هذه الأطوار.

---

(١) أنظر الباب الثانى من كتابنا هذا.

(٢) أنظر مبحث الحتمية القانون الطبيعي، ومبحث حتمية القانون لا تلغى الإرادة الإلهية من كتابنا هذا.

خامساً: أنه مع التسليم بالافتراضات التى قامت عليها النظرية فهى لا تقتضى إلغاء الإرادة الإلهية، ومن ثم ينبغى أن يبقى فيها مكان خاص لنظرية الخلق الخاص بالنسبة لبعض الأنواع (الإنسان). وهذا ما تحتمه وجهة النظر الإسلامية التى لا تترك مجالا للتوفيق بينها وبين هذه النظرية فيما يتعلق بخلق آدم مهما تكن محاولات هذا التوفيق.

وسنتكلم عن كل نقطة من هذه النقاط بشيء من التفصيل فيما يلي:

أولا: نقد المذهب فى الأوساط العلمية:

١- علت الصيحة من جوانب العالم الجديد - أمريكا - منذ سنين بأن نظرية داروين فى أصل الأنواع لا تتفق والمشاهدات الحديثة التى قامت بها فئة من العلماء الطبيعيين وعلى رأسهم العلامة باتسون، حيث صرح فى الاجتماع الذى عقدته جماعة تقدم العلم فى أمريكا بمدينة تورنتو عام ١٩٢١ بقوله: "إن جزءاً جوهرياً من نظرية النشوء العضوى ذلك الجزء الذى يبحث فى أصل الأنواع وطبيعتها، لا يزال فى حيز الآراء المستعصية على العلم. وأننا اليوم لا نشعر ذلك الشعور الذى كنا نشعر به من قبل، والذى كان يوحى إلينا بأن منهج التغاير - الذى لابد أن يكون مستمر التأثير دائب الفعل فى عصرنا هذا مطاوعة لنظرية النشوء - هو بدء عمل عضوى خطير لا يحتاج لسوى مر الزمان، وكر الأعوام لكى يبلغ كماله ومنهاه).

ولقد بلغت حملة باتسون على نظرية النشوء غاية ما يمكن أن تبلغ حملة علمية من التأثير.. فإن دعوة ذلك الباحث قد امتدت إلى نواح من أوربا وكانت على أشدها فى الولايات المتحدة وكندا، حتى إن ولاية "كنساس" قد أصدرت قانوناً يحرم على جامعاتها تدريس مذهب النشوء[١].

(٢) وترتبط نظرية النشوء بنظريات علم الجيولوجيا وتتوقف صحتها على ما يتقرر فى علم الجيولوجيا من نظريات أو حقائق لصلة ذلك بالحفريات التى تتخذها

---

(١) أنظر ملقى السبيل لإسماعيل مظهر ص٣١٥ ففيه يتصدى، المؤلف لشرح نظرية داروين والدفاع عنها دفاعا عاماً والذى يعنينا هنا هو أن نوضح أن النظرية ليست موضع التسليم من الأوساط العلمية نفسها بما فى ذلك المعاصرة.

النظرية دليلا على ما تذهب إليه. ومن المقرر أن هذه النظرية تعتمد اعتماداً أساسياً على بطلان مذهب النكبات فى الجيولوجيا.

وينحصر القول فى مذهب النكبات بأن الأرض كان يتنابها فى عصورها الأولى نكبات جيولوجية تمضى بكل ما على سطحها من حيوان أو نبات، ثم تأخذ الحياة العضوية فى الظهور على سطح الأرض حالا بعد حال، حتى تنتابها نكبة أخرى تمضى بما يكون قد نشأ فيها من الأحياء، وهكذا دواليك على مر العصور.

يقول الأستاذ إسماعيل مظهر: (لا جرم أن هذا المذهب الذى انتشر وذاع فى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، كان أكبر حائل يقوم دون انتشار مذهب النشوء والارتقاء).

وذلك لأنه يقضى قضاء تاماً على دلالة الحفريات التى تعتمد عليها نظرية النشوء.. كما يقضى على الوعاء الزمنى الذى تفترضه النظرية.

وكان يؤيد مذهب النكبات كثير من العلماء منهم "سيدويك" و"بوكلاند" و"كونيسير" و"هيوبيل" و"كوفييه".

وفى أوائل القرن التاسع عشر ظهر كل من سكروب وليل، اللذين أخذا يهدمان مذهب النكبات.

وإذا كان كثير من العلماء يستبعدون مذهب النكبات فإنهم يفعلون ذلك باعتبار أنه يتحدث عن أخبار أو فروض أو احتمالات لا سبيل له إلى أن يؤكدها بالبحوث التجريبية.

وفى نظرى أن من يبطلون هذا المذهب يرتكبون ما ارتكبه من الانسياق وراء فروض لا سبيل إلى تأكيدها عن طريق البحوث التجريبية.

ويتبين ذلك من الأساس النظرى الذى يقوم عليه إبطال مذهب النكبات. فهو يقوم على القاعدة التالية التى وضعها سكروب فى كتابه الذى نشره عام ١٨٢٢م،

حيث يقول: "وهناك ظاهرات طبيعية عديدة تؤثر فى الوقت الحاضر فى سطح الكرة الأرضية فتحدث تغايرات متعددة فى تكوين أوصافها الظاهرة شبيهة كل الشبه بما كان ينتاب الأرض فى عصوها الأولى"[1].

ويتبين من كلام سكروب أن علم الجيولوجيا يجب أن يقتصر على دراسة "الظاهرات الطبيعية العديدة التى تؤثر فى الوقت الحاضر فى سطح الكرة الأرضية" وأنه يفترض أن هذه التغيرات "شبيهة كل الشبه بما كان ينتاب الأرض فى عصورها الأولى".

ومن الواضح أن هذا الأساس يقوم على مجرد التشابه المفترض، وهو لا يشفى غليلا، ولا يكفى لاستخلاص النتائج التى تذهب إليها نظرية النشوء والارتقاء، بل إنه يقوم على افتراضات لا فرق بينها وبين الأخبار التى ذهب إليها مذهب النكبات فى ميزان النقد العلمى التجريبى الصحيح.

ويعلق كونانت على مذهب تشارلس ليل "مذهب اطراد القوى" فيقول: "إنه غالى فى موقفه من إنكار التغيرات العنيفة المحتملة مغالاة صرفت عنه الجيولوجيين من بعده "وكتب أحد رجال هذا العلم منذ قريب يقول: "إن مذهب أطراد القوى ليس صحيحا كله فى كل وقت" ثم يقول كونانت: "ونحن إذا قرأنا اليوم فى كتاب فى الجيولوجيا: أن الصخور تصنع اليوم بنفس الطريقة التى صنعت بها منذ مئات الألوف من السنين وأمنا بكل ما فى هذه الجملة من معنى لم نأمن الضلال"[2].

ويقول كونانت بعد أن يسوق تقدير الجيولوجيين المحدثين لعمر الأرض بأنه حوالى بليونين من الأعوام: إن أكثر من عالم فيزيائى شك فى صحة فرض أن المادة كانت تتطبع فى تلك الأعمار البعيدة كما هى تتطبع اليوم، وتساءل: ما أثر هذا المعنى الجديد، معنى الزمن يقاس بآلاف الملايين من السنين فيما نحن فيه اليوم من أمور؟

---

(١) أنظر ملقى السبيل من ص٢٠٠ إلى ٢٠٦.

(٢) مواقف حاسمة فى تاريخ العلم ص٣٨٩.

إن الفيزيائى وجد أخيرا أن الضرورة تضطره إلى تغيير آرائه عن كل من الفراغ والزمن إذا واجهته فى بحوثه سرعات عالية بالغة العلو ومسافات صغيرة بالغة الصغر لم يكن له بها عهد، والذى جاز هناك يجوز هنا – أى فى الجيولوجيا – وإذن يصح أن نقول: إن صورتنا الحاضرة عن الزمن لا يصح نقلها فى الشئون الكونية إلى ملايين السنين ومشروعاتنا التصورية فى العلم عندما يدخلها هذا العامل الجديد – عامل هذا الزمن البعيد – قد تتعرض لمعارضات ومناقضات كلما حاولت أن تحتوى الجديد من حقائق العلم.

ثم يقول بالنسبة لمذهب اطراد القوى:

أما اليوم فكل النظريات الجيولوجية متفقة على أنه كانت على هذه الأرض أحداث عنيفة فى أحقاب سابقة بعيدة، كان فيها بناء الجبال وأشباه الجبال، عملت فيها قوى هائلة أعنف كثيرا مما تعودنا منها على ظهر الأرض..)[1] وهذا يعنى عدم اطراح مذهب النكبات إطراحا تاما.

وإذا كان بعض الباحثين يتشكك فى دلالة الحفريات الآن بعد أن حدثت أخيراً التفجيرات الذرية وامتلأ الجو بالإشعاعات وكثر تشغيل الأفران الذرية (أو ما يسمى بالمفاعلات النووية) مما نتج عنه أحزمة منيعة حول الأرض لم يسبر غور أثرها حتى الآن..[2]

فإن لنا أن نتوقف كثيراً أمام دلالة هذه الحفريات حتى قبل التفجيرات النووية المعاصرة لاحتمال قريب يفرضه التصور العلمى لحدوث أحداث كونية أو أرضية شبيهة بهذه التفجيرات أو أعظم منها فى تاريخ الأرض الطويل، تحول بيننا وبين أى استنتاج صحيح من الحفريات.

ويعلق كونانت على دلالات الإشعاع فى علم الجيولرجيا فيقول (فى السنوات الختامية من القرن الماضى [التاسع عشر] اكتشفت ظاهرة النشاط الاشعاعي، ونشأ

---

(١) موقف حاسمة ص٣٩٦، ٣٩٧.

(٢) الدكتور محمود أحمد الشربينى فى بحث له بعنوان "الإنسان بين العلم والبيئة" بمجلة عالم الفكر العدد الرابع من المجلد السابع ص٩١٣ - ٩١٥.

منذ الخمسين من السنوات الماضية علم جديد نافع شديد النفع للجيولوجيين، فقد وجد أنه به يمكن تحديد تاريخ طبقات الصخور المختلفة).

ولكن كونانت يكشف لنا عن أن دلالات الإشعاع فى هذا المجال مبنية على افتراضات، وهي:

أولا: افتراض أن سرعة التغير الحادث فى النشاط الإشعاعى كانت ثابتة على الأحقاب الكثيرة الماضية.

ثانيا: افتراض أن المعدنيات التى حللناها بقيت ثابتة التركيب طوال تلك الأجيال، ويؤكد كونانت ما نذهب إليه فيقول: "ومع هذا فهى افتراضات"[(١)].

٣- وتفتقد نظرية النشوء والارتقاء أساسها التجريبى عندما تعجز عن تقديم مشاهداتها "للحلقات المتوسطة".

يقول أصحاب هذا النقد إن فقدان الصور الوسطى التى تربط بين الأنواع، وعدم ظهور جزئيات التحول الحقيقى فى شعب النظام العضوى فى الحفريات التى عثر عليها حتى الآن دليل على أن المذهب غير صحيح، أو على الأقل على أن المذهب أبتر غير كامل فى كثير من وجوهه العلمية والاستنتاجية.

ويلخص الأستاذ مظهر دفاع زعماء النشوء ضد الاعتراض فيقول:

"إن الباحث إذا تعمق فى الدرس وجد أن الجيولوجيين والحفريين وعلماء التاريخ الطبيعى والحياة قد اتفقت مباحثهم على الإيمان بوجود حلقات تربط بين كثير من الأنواع الحية وحلقات تربط بين أنواع حية وأنواع منقرضة منذ أزمان موغلة فى القدم".

ثم يقول: "فإذا وعينا أن النواميس الطبيعية واحدة لم تتغير – ولن تتغير على مدى الأزمان – ثبت لدينا أن ما يصدق على قليل من الأنواع قد يصدق على غيرها قياسا[(٢)].

---

(١) مواقف حاسمة فى تاريخ العلم ص٣٩٤، ٣٩٥.

(٢) ملقى السبيل ص٢٥٥.

وهكذا يتضح أن هذا الدفاع يبين أن النظرية لا ترتكز على أسس تجريبية، وإنما تقوم على الإيمان – مطلق الإيمان – بوجود حلقات لم تعرف بعد.

ويقوم كذلك على الاعتقاد بأن ما يصدق على قليل من الأنواع قد يصدق على غيرها قياسا.

وهذا أيضا يقوم على مطلق الإيمان.

كما يقوم على أساس أن النواميس الطبيعية حتمية لا تتغير على مدى الأزمان.

وما يقوله إسماعيل مظهر عن القوانين الطبيعية يخالف به ما تقرر فى الأوساط العلمية من احتمالية هذه القوانين وخضوعها للتغير، شأنها فى ذلك شأن الظواهر سواء بسواء.

ثم ينحو الأستاذ إسماعيل مظهر فى دفاعه ضد النقد المذكور نحواً أخر إذ يقول: (إن الذين يؤمنون بصحة هذا الاعتراض لم يستطيعوا أن يأتوا ببرهان واحد على أن صور الأحياء المنقرضة برمتها، قد يمكن حفظها سالمة فى باطن الصخور) وهذا وضع مقلوب، لأن الناقد مانع، فليس مطلوبا منه أن يأتى بدليل، وإنما الدليل مطلوب من أصحاب نظرية التطور، فهم الذين يقال لهم: أين دليلكم على وجود الأحياء المنقرضة؟ فإذا عجزوا عن ذلك وذهبوا إلى القول بأن: (الكثير من صور الأحياء الأولى – أو بالأحرى الحلقات – قد تلاشت بتأثير الأعاصير الطبيعية) فإن هذا لا يعنى شيئاً إلا أن أصحاب النظرية – نظرية التطور – قد فقدوا مصادر الأدلة التى يمكن أن يلجئوا إليها.

إن داروين نفسه يقول: "إن الشطر الأعظم من مجموعتنا الحفرية وصور الحياة المتحجرة غير كامل، بل هو جزء صغير بالنسبة لما هو مختف فى باطن الأرض ويقول: "إن الملاحظات الجيولوجية التى تؤيد مذهب النشوءعلى حال من الاضطراب والنقص قل أن تسبق إلى حدس الباحثين".

ويقول الدكتور بخنر – أحد العلماء الفلاسفة الذين آمنوا بداروين على نحو

مادى صريح: إذا تذكرنا أن ثلثى الأرض أو ثلاثة أخماسها تحجبها البحار، وأن قسماً كبيراً من الثلث الباقى تغطيه الجبال الشاهقة علمنا أنه تمنعنا عن الأبحاث العلمية موانع طبيعية[1].

فهل يصلح هذا اعتذارا يجعلنا نتقبل النظرية وقد فقدت مصدر أدلتها؟ إن النظرية الداروينية فى هذا الموضع الأساسى تقوم على مجرد الإيمان.. يقول الأستاذ إسماعيل مظهر وهو بصدد الدفاع عن داروين: (لقد أثبت داروين بالدليل والمشاهدة أن الحلقات الوسطى كانت موجودة خلال زمن ما من الأزمان وأظهر كيف أن بقاءها فى الطبيعة متعذر، وأن العثور عليها أشد تعذراً)[2].

ومن الواضح أن القول بما يتعذر بقاؤه فى الطبيعة، وبما يكون العثور عليه فيها أشد تعذراً، ليس قائما بحال من الأحوال على "الدليل والمشاهدة" وإنما يقوم على مجرد الإيمان بالغيب.

إن داروين نفسه يعترف بخطورة النقد الموجه إلى هذا الموضع من النظرية، إنه يقول: (الحقيقة أن علم الجيولوجيا لا يحبونا بتلك السلسلة المنظومة من الصور العضوية والراجح أن يكون هذا الاعتراض أنكى ما يقوم فى وجه التطور)[3].

أيمكن بعد أن ظهر تهافت هذه النظرية فى ادعائها القيام على الأدلة التجريبية والمشاهدة الطبيعية أن يعترض أصحابها على نظرية الخلق المستقل "بأن القول بالخلق لم يقم عليه دليل تجريبى أو مشاهدة طبيعية؟"[4].

وهل كان الاستناد إلى الأدلة التجريبية إلا دعوى أصحاب التطور؟ أليس أصحاب نظرية الخلق المستقل بعيدين تماماً عن هذا الادعاء؟ فكيف يحاسبون عليه؟

---

(١) ملقى السبيل ص٢٥٦، ٢٥٧.
(٢) ملقى السبيل ص٢٥٧.
(٣) ملقى السبيل ص٢٥٨.
(٤) ملقى السبيل ص٢٦١.

فى حين أن الذين يدعونه صفر اليدين منه؟؟

وبالرغم من أنه من المقرر أن نظرية التطور لم تستند إلى أدلة علم الحفريات إلا بعد أن تصدى العلماء مثل سكروب وليل لنقد مذهب النكبات، فإننا نجد أصحاب هذه النظرية يلجئون إلى الاعتذار بالنكبات عندما يواجهون بفقدان الحلقات المتوسطة.

يقول إسماعيل مظهر: "وخليق بنا ألا نغفل عن أن الأضطرابات الأرضية والزلازل وطغيان الماء والأعاصير الطبيعية التى كانت تنتاب الأرض حيناً وتحول الأرض من يابس إلى بحر، ومن بحر إلى يابسة، كانت من أبلغ تلك المؤثرات التى ذهبت ببقايا تلك العصور، فالصور التى غمرها البحر وقذف بها فى طياته لا يمكن معرفتها، والبقاع التى صارت أرضاً بعد أن كانت بحراً لا يوجد فيها صور جديرة باعتبار الباحثين اللهم إلا بعض أصداف وبقايا لأسماك شائعة فى كثير من بقاع الأرض"[1].

وهذا محض إعلان – غير مقصود – لافتقاد الأدلة التى تحتاج إليها النظرية فى باب الحفريات.

ومهما يكن فإنه لابد من أن نتساءل: لم لا نجد جميع حلقات الأنواع الآن مادامت سنة التطور لم تتوقف؟

إذا كان التطور مستمراً...

فإنه يعنى أن الحلقات الأولى تتكون الآن فى مكان ما تماماً، كما أن الحلقات الأخيرة المتقدمة – ومنها الإنسان الحالى – ما تزال الطبيعة تنتجه.

إنه يعنى أن معمل الطبيعة ينتج جميع الحلقات فى هذه اللحظة الحاضرة. كل حلقة منها تظهر فى درجة تطورها الخاص بها، وأن الأمر سيظل كذلك دائما.

---

(١) ملقى السبيل ص٢٨١.

وهنا نتساءل أين؟

بل تصبح الحفريات شيئاً لا قيمة له على الإطلاق.

٤- وإذا كان النقد يوجه إلى هذه النظرية لفقدان الحلقات المتوسطة، فإنه وجه إليها أيضاً لوجود "الصور الثابتة".

لقد دلت مباحث الحفريات على أن كثيراً من المراتب الحيوانية قد ظلت غير متغايرة خلال أزمان مديدة من الأعصر الجيولوجية، فأطلق عليها الباحثون أصطلاحا اسم "الصور الثابتة".

وهذه الصور الثابتة بعضها "يستنفد قدرته على إنتاج التنوعات والأنواع والأجناس حتى تضمحل وتأخذ طريقها إلى الانقراض".

وكثير من الصور الثابتة قد احتفظت بكيانها إلى عصرنا الحاضر، مقصورة فى البقاء على بقاع معينة.. قد حازت أكبر الكفاءات التى أهلتها للبقاء[١]. وبالرغم من أن ذبابة مايو تقضى حياتها القصيرة سريعاً فإنها من العضويات المستمرة فى مجرى الحياة منذ ظهر أسلاف ذبابة مايو منذ ملايين السنين. وبالرغم من أن أعداءها الكثر من سمك وطيور تجد فيها غذاء شهياً لذيذاً، فقد ظلت باقية لم تتقرض[٢].

وها هى البكتريا: كائن بسيط يتركب من خلية واحدة، ولكن له قدرة على قهر أى ظرف غير ملائم تفرضه البيئة عليه، وهو أقدم الأحياء التى كافحت فى سبيل البقاء وأكثرها انتشاراً وتشكلا فى تكيفه لعالمنا المتغير.

ومن الواضح أن وجود هذه الصور الثابتة لا يتمشى بأية حال مع قوانين نظرية التطور، إذ ليس فى هذه القوانين ما يجعلها تكف عن إحداث التغيرات فى بعض الصور، وبتركها مع ذلك قادرة على البقاء "عصراً برمته من العصور الجيولوجية"

---

(١) ملقى السبيل ص ٢٤١، ٢٤٢.
(٢) العالم من حولنا.

فى حين "لانلبث أن نرى فى أول العصر الذى يليه أنواعاً برمتها أو أجناساً قد انقرضت من الوجود".

وهذا ما دفع الأستاذ إسماعيل مظهر – بالرغم من إيمانه المطلق بنظرية داروين – إلى أن يقول "الحقيقة أن نشوء العضويات وتطورها كان ذا قفزات فجائية إلى التغاير، أو الثبات على صفة من الصفات.. خضوعاً لسنن نجهل أكثرها الجهل كله.."[1].

ومع ذلك فإن الأستاذ إسماعيل مظهر يقول فى نقده لنظرية الخلق المستقل معتمداً على ما يثبته علم الحفريات:

لو فرضنا مثلا أن الأنواع قد ظهرت طفرة أو خلقت ووضعت على سطح الأرض بين فترات زمان محدود مستقلة فى الخلق والنوعية لوجدت آثار الحيوانات العليا كذوات الثدى مثلا فى طبقات العصر الجيولوجى الثانى، أو الحيوانات الفقارية فى طبقات العصر الجيولوجى الأول.

أما وقد دل البحث على أن كل طبقة من طبقات الأرض تختص بأنواع وصور مخالفة لما تختص به سابقتها أو لاحقتها[2] كان ذلك دليلا على تدرج الوجود، وعرفنا من جهة أخرى السبب فى أن كل طبقة من الطبقات تختص فى كل زمان بظهور أنواع معينة من النباتات والحيوانات تنتسب إليها[3].

وكلام الأستاذ إسماعيل مظهر ينطوى على مغالطتين:

أولاهما: قوله إن نظرية الخلق المستقل تحتم القول بظهور الأنواع "بين فترات

---

(١) ملقى السبيل ص ٢٤٣.

(٢) يفترض البحث الجيولوجى المتصل بالحفريات أن الأسماك واللافقاريات ظهرت فى العصر الجيولوجى الأول، والزواحف فى الثانى، والثدييات فى الثالث، والقرد والإنسان الأول فى الرابع "انظر ملقى السبيل" ص ٢٥٠.

(٣) ملقى السبيل ص ٢٥٣: ٢٥٤.

زمان محدود"، وقد ارتكب هذه لكى يجعل هذه النظرية تصطدم مع ما تدل عليه الحفريات - إن صحت - من أن الظهور كان على أزمان شديدة التطاول..

ومن الواضح أن نظرية الخلق المستقل تصدق على كلا الحالين: أى سواء قلنا بالأزمة القصيرة أو الطويلة.

ثانيهما: قوله إن نظرية التطور تقتصر على ما تدل عليه الحفريات وهو "التدرج فى الوجود" وقد ارتكب هذه المغالطة لكى يجعل من علم الحفريات حليفاً لنظرية التطور، ومن الواضح أن نظرية التطور تقول بأكثر من ذلك، إنها تقول: بأن الأنواع ظهر بعضها من بعض، وهذا هو - وحده - موضع الخلاف، وهو ما لا سبيل للحفريات إلى أن تدل عليه.

***

٥- واثبت البحث العلمى الحديث خطأ نظرية التطور فى بعض جوانبها.. ونجد ذلك عندما يسمى بالداروينية الجديدة، أو التركيبية الحديثة.

وقد استعمل اسم الداروينية الجديدة لأول مرة لآراء العالم الألمانى فايزمان، الذى نشر أبحاثه فى الموضوع من عام ١٨٦٨ إلى ١٨٧٦م.

ثم اقترح بعض العلماء عدم استعمال هذه التسمية لتجنب الارتباك، فاستبدل بها اسم النظرية التركيبية الحديثة وهى ليست من عمل عالم واحد، كما أنها لم تنشأ فى صورة كاملة، وإنما تطورت ببطء خلال الأربعين عاماً الأخيرة ومازالت حتى الآن تنمو فى اطراد.

ومن النتائج الهامة التى توصلت إليها الداروينية الحديثة:

(أ) **أن التطور لا يحدث بنفس السرعة** فى الأنواع المختلفة من الكائنات الحية فالسلاحف - مثلا - ظلت بدون تغيير يذكر لمدة تقدر بحوالى ١٧٥ مليون سنة، فى حين نشأت ثم انقرضت عدة أنواع من الجنس البشرى فى أقل من نصف مليون سنة.

(ب) أن التطور يحدث فى بعض الأزمنة بسرعة أكبر من حدوثه فى أزمنة أخرى، وذلك بالنسبة للنوع الواحد.

وتعليقنا على هاتين النقطتين أن نقول: ما السر فى السرعة والبطء؟

إنه لما كان ذلك لا يتفق مع حتمية قوانين التطور، وأنه لما كان العلم لا يقدم تفسيره لذلك فإن الرجوع إلى مبدأ الإرادة الإلهية يصبح هو التفسير الوحيد.

(جـ) أن التطور لا يكون دائماً إلى كائنات أكثر تعقيداً – وهى القاعدة الأساسية فى كل نظريات التطور، إذ توجد بعض الأمثلة لتطور ارتدادى فمثلا، قد انحدرت معظم الطفيليات مثل الإسكارس والبلهارسيا من أسلاف كانت تعيش معيشة حرة، وأعضاؤها أكثر تعقيداً.

وتعليقنا على ذلك أن فكرة التقدم والانتقال من البسيط إلى المركب هى أساس لكل نظرية تحاول التملص من الاعتراف بوجود العناية الإلهية، وبانهدام هذه الفكرة – علمياً – ينهار أساس النظرية.

(د) تذهب نظريات التطور الحديثة وعلى رأسها نظرية دارون إلى أن الإنسان تطور من مخلوق بدائى له سمات أقرب إلى سمات القردة العليا.

وأن أقدم أصل للإنسان كائن منتصب القامة، يرجع إلى نحو مليون سنة فقط حيث يلتقى فى هذه الفترة بأصله المشار إليه.

لكن هناك اكتشافاً أعلنه الدكتور ريتشارد ليكى، مدير المتحف الوطنى فى كينيا فى نوفمبر ١٩٧٢م أمام الجمعية الجغرافية الوطنية فى واشنطن عن بقايا جمجمة بشرية يرجع تاريخها إلى مليونين ونصف مليون سنة، وعن عظام ساق ترجع إلى تلك الحقبة ذاتها. وهذا يدل على أن الكائن البشرى المنتصب القامة الذى يسير على ساقين اثنين كان معاصراً للسلالة الشبيهة بالقردة وليس منحدراً عنها.

(وليس من شك فى أنه لو صحت النظرية لهدمت نظرية التطور الداروينى من أساسها، ودعمت نظرية الخلق المستقل)[1].

يقول الدكتور أحمد أبو زيد: "المهم من كل هذه الكشوف وغيرها هو أن علماء الأنثروبولوجيا الفيزيقية يعيدون الآن تقديراتهم السابقة حول نشأة الإنسان وظهوره، ويردونها إلى أحقاب أقدم بكثير مما كانوا يذهبون إليه فى الماضى. والمهم أيضاً هو أن فكرة وجود نوع ما من علاقة القرابة بين الإنسان والقردة العليا، لا تزال تثير الجدل فى الأوساط العلمية على الرغم من ميل معظم العلماء إلى قبولها".

ثم يقول: "هناك من العلماء من يرفض فكرة وجود أى صلة ولو بعيدة بين الإنسان والقردة العليا، ولقد عبر ذلك الموقف المتشكك أو حتى الموقف الرافض عن نفسه فى الاجتماع السنوى الأخير الذى عقدته الرابطة الأمريكية للأنثربولوجية عام ١٩٧٦م فى واشنطن، حيث دارت مناقشات طويلة وصاخبة حول الفرع الجديد من العلوم الاجتماعية المسمى "البيولوجيا الاجتماعية""[2].

(هـ) التطور والوراثة: يقول الدكتور هرمان راندال:

من البديهى أن يكون من الضرورى حدوث بعض التغيرات فى النسل لكى يتم الانتخاب الطبيعى. أما دارون نفسه فذهب إلى أن التغيرات الشائعة الخفيفة بين الآباء وسلالتهم تشكل "طحنة" كافية لمطحنة الانتخاب الطبيعى.

لكن المعرفة الأوفى بآلية التوارث تجعل من الصعب الاعتقاد بأن مثل هذه التغيرات قادرة على الاستمرار. أما النظرية المقبولة بصورة عامة اليوم فهى نظرية دى فريز، القائلة بأن التغيرات القابلة للتوريث يجب أن تكون واسعة ومفاجئة أو قفزات كاملة أو (تبديلات) تعتمد على القليل من التغيرات الواقعة تحت الملاحظة وتنادى باستحالة استمرار التغيرات الخفيفة.

---

(١) انظر مجلة عالم الفكر عدد يناير وفبراير ومارس ١٩٧٣م.

(٢) مجلة عالم الفكر عدد إبريل ومايو ويونيه ١٩٧٧م ص ٢٤٣، ٢٤٤.

لكن المجازفة بتقبل جرعات كبيرة عوضاً من رشفات لا توضح كيفية حدوث مثل هذه التغيرات وأسباب حدوثها.

وقد عمد بعض علماء الحياة إلى إحياء نظرية لا مارك القائلة: إن الفرد يؤالف نفسه مع محيطه الجديد، وإن هذه الخصائص الجديدة تورث بعد ذلك. إلا أن بعض التحريات التى ارتبطت باسم وايزمان والتى تظهر أن علقة الحياة الأصلية التى تتكون من الخلايا الحية فى الحيوان أو النبات، هى بذرة النسل المقبل، تبدو منذ تكون الجنين تقريباً منغلقة تمام الانغلاق عن باقى الجسم حتى ليصعب تصور كيف أن مثل هذا التكييف الوظيفى يمكن أن يكون خاضعاً لمؤثرات خارجية..

هذه التحريات دفعت بالكثرة الغالبة من علماء الحياة لأن ينكروا إطلاقاً أن الصفات المكتسبة يمكن أن تورث، وأن يرجعوا مشكلة أصل الشكل الجديد بكاملها إلى تغيرات تحدث مصادفة فى علقة النسل ذاتها. ويسلم علماء الحياة اليوم بأننا لا نعرف شيئاً عن أصل الأجناس الجديدة بالمعنى الدقيق للكلمة: ويشدد على الإيمان بأنها تحدث بسبب تغيرات كيماوية فى علقة النسل. وقد أظهرت التجربة أن محيطا ذا درجة حرارة مختلفة أو المعالجة بواسطة شعاع "كالشعاع الكونى" الذى يملأ جونا يمكن أن يكون السبب المباشر للجينة لكن كلمات. ت.هـ. مورغان مازالت تلخص الموقف:

"إن أسباب التغيرات التى تؤدى إلى ميزان جديد لا نعرفها"

لكن نوراً كثيراً ألقى على عنصر أخر من عناصر التطور: ذلك أن عمل راهب نمساوى اسمه جيريغور مندل، أدى إلى صياغة قوانين الوراثة العادية، وكان حافزاً للبحث عن آليتها..

ومع أننا لاحظنا عدداً وافراً من التغيرات فإن هذه المعرفة المعينة فى الوراثة لم تنجح بالكشف عن أسبابها[1].

---

(١) ص١٥١ تكونين العقل الحديث ج ٢ وقد زدنا هذه النقطة توضيحا فى مبحثنا عن لا حتمية القوانين فى مجال الإنسانيات.

(و) **كذلك يساق ضد النظرية** ما يشاهد من التحول الفجائى الكلى فى بعض الأنواع..

ومثال ذلك تحول دودة القز إلى فراشة.

يقول بذلك الدكتور جوستاف جولييه[1].

***

ويقول الدكتور جون كيمنى:

(إن التعليل المناسب هو الذى يمكننا من التكهن بالنتائج قبل حصولها، غير أنه ما من نظرية فى النشوء والارتقاء تمكننا اليوم من القيام بتكهنات على هذا الغرار)[2].

ويقول الدكتور كونانت عن داروين:

إن تخيله للنشوء كيف حدث ويحدث قد تغير اليوم تغيراً يحمل المرء على أن يقول إن نظرية قديمة قد ذهبت وحل محلها شئ جديد.

ثم إن مسألة الحياة على هذه الأرض كيف نشأت مسألة لاتزال إلى اليوم غامضة كغموضها عند دارون وفى أيامه[3].

***

ثانياً: وهكذا يتبين لنا أن نظرية النشوء والارتقاء لا تقوم على أساس من المشاهدة التجريبية وإنما على أساس من الافتراضات الاعتقادية البحتة.

يقول الأستاذ عباس العقاد: إذا رجعنا إلى مكان مذهب التطور من العلم لم نجد من يحسبه علماً قاطعاً مفروغاً من أصوله وفورعه.

---

(١) انظر الإسلام ونظرية التطور لمحمد أحمد باشميل ص ٥٠ ص٥١.

(٢) الفيلسوف والعلم ص ٢٨٨.

(٣) مواقف حاسمة – ص ٧٦.

وأكبر أنصاره لايدعى له أكثر من أنه صحيح فى بعض ملاحظاته ومقارناته ويجوز بعد ذلك أن يكون التطور قد حصل فى جهات عديدة لا فى جهة واحدة وألا يكون ملازماً للارتقاء، وإن كانت شواهد الارتقاء أكثر من ظواهر النكسات[1] وكما يقول الأستاذ وحيد خان:

إن محامى نظرية الارتقاء لم يتمكنوا حتى الآن من تمكيننا من مشاهدة أو تجربة أى أساس تقوم عليه مزاعمهم.

فعلى سبيل المثال: ليس بوسعهم أن يثبتوا لك بالرؤية المباشرة فى معمل ما كيف توجد الحياة من مادة لا حياة فيها..

وهكذا لم يخضع أى تغيير من نوع إلى أخر لتجربة أو مشاهدة من أى إنسان.. فلم يحدث أن أجريت تجارب فى إحدى حدائق الحيوانات فخرجت الزراف من بطون الشياه.. ولقد عبر السيد أرثر كيث عن رأيه فى نظرية الارتقاء بأنها "العقيدة الأساسية فى المذهب العلمى"، ولم يقل بأنها حقيقة علمية، وكذلك عرفت موسوعة علمية نظرية الارتقاء بأنها نظرية قائمة على تفسير بدون براهين...).

***

أما أوبارين فقد قامت نظريته على افتراض ظهور "الحياة" لمجرد تطور التجمعات إلى البروتوبلازم.

والتدليل على صحة هذا الفرض – على أساس المنهج العلمى – يكون بتحقيقه علمياً فهل فعل أوبارين ذلك؟

لقد بدأ أوبارين واثقاً من إجراء هذه التجارب العملية، فى أهم نقاط هذه النظرية الخاص بظهور الحياة فهو يقول فى ختام كتابه الذى بسط فيه نظريته:

(إن النجاح الذى حققته علوم الجيولوجيا السوفيتية حديثاً يؤيد "الوعد" بأن

---

(١) عقائد المفكرين فى القرن العشرين.

مسألة خلق كائنات حية بسيطة بطرق صناعية ليس ممكناً فحسب بل سيتحقق عما قريب..).

ولكنه تراجع عن تلك.

يقول فى بداية بحثه الذى ألقاه فى المؤتمر الدولى للبحار فى نيويورك فى عام ١٩٥٩: (إن جميع المحاولات التى أجريت لتوليد الحياة من المواد غير العضوية سواء تحت ظروف طبيعية أو فى المعمل قد باءت بالفشل).

ثم يبدو يائساً معتذراً عن فشله فيقول أيضاً فى نفس العام: (إن الظروف الطبيعية والكيميائية التى سادت على الأرض فى معمل الطبيعية العظيم – قبل ظهور الحياة – والتى تمت فيها التفاعلات المعقدة التى أدت إلى ظهور تلك الحياة تختلف تماماً عن الظروف السائدة الآن. ومن ثم فمن غير المحتمل إن لم يكن من المستحيل أن تتم نفس هذه العمليات فى المعمل وإن تمت فإلى حد معين فقط)[1].

ولعلك تلاحظ أن نظرية التطور تحتاج إلى قولين متناقضين: تحتاج إلى القول بأن الظروف الطبيعية التى سادت على الأرض واحدة فى جميع العصور، وذلك فى الأخذ بدلالة الحفريات، ثم تعود فتحتاج إلى القول بأنها ليست كذلك وذلك فى عجزها عن توليد الحياة.

ويدلل الدكتور ف.هـ. مترام على أن الحياة تختلف كل الاختلاف عن الجزئيات، والذرات والإلكترونات، فيقول:

(إن الحياة كلما كونت أصناء[2] مجسمة من المواد...

– وهى مواد لها خاصية معينة فى استقطاب الضوء – لا تكونها إلا على نسق واحد: يمينية أو يسارية، أما عندما تركب هذه الأصناء كيماويا فى أنبوبة الاختبار فى المعمل، فإن نوعيها: اليمينى واليسارى ينتجان بمقادير متساوية من كل منهما..

(١) أنظر تراث الإنسانية عدد ٣ مجلد ٢.

(٢) جمع صنو، والصنوان المجسمان يكون أحدهما كالصورة فى المرآة بالنسبة لصنوه الآخر.

ويتضح من ذلك أن الحياة تعمل مالا تعمله المركبات الكيماوية، وأنها تختلف كل الاختلاف عن الجزيئات، والذرات والالكترونات)[1].

ويقول كونانت عن النظريات التى تبحث فى أصل الحياة: (إن الباحث فى هذا الأمر لن يجد إلا أراء قليلة.. لا يمكن - إلا بشئ من الكرم - أن نسميها فروضاً مثمرة نافعة..).

ويقول: (إن الآراء التى تخرج تحاول تفسير أصل الحياة كثيرة كل عشرة منها بقرش وأنا لا أستطيع أن أسميها بأكثر من خواطر..).

ويقول (إنه فيما يختص بمسائل مثل أصل الجرانيت والبترول والحياة فسوف ننظر إلى ما كنا نقوله فيها فى عام ١٩٥٠ عند حلول عام ٢٠٠٠ ونعجب من أنفسنا كيف قلناه وكيف أسغناه)[2].

ويقول الأستاذ إسماعيل مظهر عن نظرية التولد الذاتى:

(على أن أنصار التولد الذاتى لا يزالون فى حيرة من القول به..

فإنهم لم يثبتوه بتجربة، بل يفترضونه فرضاً، ولم يقيموا عليه دليلاً علميا ثابتًا، وفى معتقدى أن التولد الذاتى إن صح وقوعه بالتجربة لأوقع الماديين فى إشكال أخر أنكى من القول بالخلق الأول. لأنهم حتى مع ذلك لا يستطيعون أن يعرفوا سر الحياة وتولدها).

وينقل عن العلامة ألفرد رسل قوله فى عام ١٩٣٣ (إن نواة الخلية الحية ليست شيئاً كيماوياً عويص التركيب وفى الامكان إعادة تركيبها ثانياً إذا حللت. ولكنها حينئذ لا تكون نواة حية. إنهم - أى الماديين - يتجاهلون ذلك كله. يتجاهلون القوة المدبرة الخفية التى تمكن الخلية الحية بفضل تأثيرها من الدور فى سلسلة من التحويلات يستحيل إيضاحها بأية طريقة كيماوية أو ميكانيكية)[3].

---

(١) الأساس الجسمانى للشخصية ص ١٩٩.

(٢) مواقف حاسمة ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٠٩.

(٣) ملقى السبيل ص ٥٧، ٥٨ وانظر ما ذكرناه فى مبحثنا عن غيبيات الحياة، فى الباب الثانى.

وما يقوله الأستاذ إسماعيل مظهر عن نظرية التولد الذاتى للحياة ينطبق تمام الإنطباق على نظرية النشوء الذاتى للأنواع أو نظرية النشوء والارتقاء عند داروين:

***

وإذن فكما يقول الأستاذ وحيد خان: (يعتمد أصحاب نظرية التطور نظريتهم بالرغم من هذه الفرضيات التى لم تخضع للبحث التجريبى بناءً على أخذهم بمبدأ أن العلم لا ينحصر فى الوقائع التى يمكننا تجربتها مباشرة، وإنما يعتبر أن أية قرينة منطقية تستند إلى تجارب ومشاهدات غير مباشرة يمكنها أن تصبح حقيقة علمية بنفس درجة الحقائق العلمية التى نتمكن من مشاهدتها مباشرة، وعلى هذا الأساس لا غير تم اعتراف العلم بالإلكترون على أنه حقيقة علمية، بالرغم من أنه لا يخضع للمشاهدة، نظراً لتناهى وجوده فى الصغر بحيث لا يمكن لمنظار ما مشاهدته، ولا يمكن لميزان ما وزنه، كما تم اعترافه بظواهر مماثلة أخرى.. على أنها حقائق علمية..

إذا كان الأمر كذلك فإن الحقائق الدينية يمكن أن تدخل فى ساحة العلم على نفس هذا المنوال).

ويقول البروفيسور مانديز فى شرحه لأسباب قبول نظرية الارتقاء:

أولاً: هذه النظرية توافق جميع الحقائق المعلومة.

ثانياً: فى هذه النظرية تفسير لكثير من الوقائع التى لا يمكن فهمها إلا عن طريقها..

ثالثاً: لم تظهر بعد نظرية تناسب وتوافق الحقائق بهذه الدقة..

ويعلق الأستاذ وحيد خان على ذلك فيقول: (فإذا كانت هذه الأدلة كافية لجعل نظرية الارتقاء حقيقة مقبولة فى ضوء مقاييس الاستدلال العلمية، فإن هذه الأدلة نفسها موجودة كذلك فى جانب الدين بصورة أشد وأكمل. وفى هذه الحالة يعجز العقل الحديث عن تبرير رفضه للدين.، باعتبار أنه غير قابل للبحث العلمى.. مع تكافؤ الأدلة بين نظرية الارتقاء والدين كليهما).

ثالثاً: نقد النظرية من ناحية الاعتماد على القول بالمصادفة:

فى المنهج العلمى يتمسك العالم بمبدأ الحتمية، ويستبعد المصادفة والاتفاق، لأنه ينظر إلى الظواهر على أنها ضرورية وليست ممكنة، وإلا فقد العلم شرعيته أصلا. ومع ذلك فقد تورطت مذاهب التطور فى الاعتماد على القول بالمصادفة لتنسج بها نظريتها فى أهم محاورها[1].

أولاً: فى الحركة الأولى التى حدثت للمادة فى حالتها الأولى الراكدة.

ثانياً: فى ظهور الحياة فى البروتوبلازم.

ثالثاً: فى ظهور الإنسان بتكوينه المشتمل على العقل، وعلى الجهاز البدنى شديد التعقيد.

يقول الدكتور يوسف عز الدين عيسي:

(لا يمكن أن تتصور بأى حال من الأحوال أن جهاًزا دقيقاً معقداً أشد التعقيد متناسقاً كالمخ، قد تكون من تلقاء نفسه نتيجة المصادفة العمياء..

ولو نظرنا إلى طريقة التنفس مثلا فى الحيوانات المختلفة على اختلاف درجاتها ابتداءً من الأميبا – ذلك الحيوان البسيط المكون من خلية واحدة – إلى أن نصل إلى الإنسان أرقى الحيوانات لوجدنا أن عمليات التنفس هذه تتم بطرق وأجهزة مختلفة، ولكنها جميعا تنتهى إلى نفس النتيجة، وهى أكسدة المواد الغذائية وانطلاق الطاقة، التى تستخدمها الحيوانات فى أوجه نشاطها المختلفة.

وعندما نقول إن الطيور لكى يخف وزنها كونت فى عظامها أكياسا هوائية فهذا قول يدعو إلى الضحك. إذ أن الطائر ليست لدية القدرة على تغيير تركيبه، ولا يمكن أن يقوم بإحداث هذا التغيير الواعى سوى القدرة الإلهية)[2].

---

(١) سنتحدث عن هذه المسألة بالتفصيل فى بمحثنا عن عجز العلم عن تجنب القول بالمصادفة من الباب الرابع.

(٢) مجلة عالم الفكر العدد الرابع من المجلد الثالث.

وهذا فى حد ذاته كاف لكى يجعل من مذهب التطور الذى قدمة داروين وأتباعه وأوبارين وأتباعه مذهباً "اعتقاديا بحتاً""[1].

رابعاً: قيام النظرية أساسا على قاعدة التشابه والترتيب:

إن أدلة التطور الحيوى المستمدة كلها من علم التشريح المقارن، وعلم الأجنة، وعلم التقسيم، وعلم الحفريات ترجع كلها إلى قاعدتين: التشابه، والترتيب.

وهما لا يؤديان بالضرورة إلى الاعتراف بوجود علاقة بين الأطوار، بل على العكس من ذلك، يؤيدان موقف الدين فى تفسيره لكل منهما بوجود إرادة إلهية عليا.

ومن العجيب أن يسوق الأستاذ إسماعيل مظهر اعتراضه على القائلين بالخلق المستقل على النحو التالى:

(ماذا يقول مؤيدو هذا القول فى تشابه الأنواع الحية وتقاب صورها من صور الحفريات التى يعثر عليها فى ذات البقعة التى تقطنها؟

وليظهر زعماء الخلق المستقل السبب فى مشابهة الأنواع الحية فى استراليا للأنواع المنقرضة..)[2].

ويكفى فى الرد عليه فى هذا ما يقوله الدكتور يوسف عيسى:

(إن تشابه الحيوانات فى الإطار الأساسى لتكوينها يدل على وجود أسلوب واحد للخلق يبدعه خالق واحد. فعين القطة مثلا لا تختلف فى تكوينها عن عين البقرة أو الأرنب أو الإنسان.

كذلك الجهاز الهضمى والعصبى والغدد الصماء وغيرها من الأعضاء فى شتى أنواع الحيوان تدل على وجود أسلوب واحد للخلق. تماماً كما يقرأ الإنسان بعض صفحات من كتاب أحد مشاهير الكتاب فيستدل عليه من أسلوبه)[3].

---

(١) أنظر مبحثنا عن "المصادفة" فى الباب الرابع".

(٢) ملقى السبيل ٢٦١.

(٣) مجلة عالم الفكر العدد الرابع من المجلد الثالث.

وفى قاعدة الترتيب:

يقول الأستاذ إسماعيل مظهر: (إن تدرج وجود الحيوانات والنباتات التى نعثر على بقاياها مستحجرة فى باطن الأرض، ليدل واضح الدلالة على أنها لم تخلق طفرة خلال عصر محدود من العصور، وإنما نشأت متسلسلة بعضها من بعض متعاقبة فى الوجود الزمانى)[1].

ونحن نقول: إن غاية ما تدل عليه هذه الحفريات أن الأنواع "نشأت متعاقبة فى الوجود الزمانى "أما أنها نشأت" بعضها من بعض "وهذا هو جوهر مذهب النشوء والارتقاء فليس فى هذه الحفريات ما يدل عليه.

وإن الأمر هنا أشبه بمن يقول: إن الترتيب الزمانى المتدرج الدقيق فى اللقطات الفوتوغرافية التى تسجل قصة سينمائية" مثلا "يدل على أنها" نشأت متسلسلة بعضها من بعض "فى حين أنه من الظاهر أن ذلك ليس دالا على شئ أكثر من التعاقب الزمانى.

يقول الأستاذ وحيد خان:

(إن نظرية الارتقاء لا تثبت شيئاً أكثر من أن الأنواع المختلفة لم توجد فى وقت واحد، بل وجدت أنواع مختلفة فى مراحل مختلفة، وأن هناك ترتيباً زمنياً فى الأنواع الحية، أى أن الأنواع البسيطة للحياة وجدت قبل الأنواع الحية المعقدة. والأمر الذى لا يزال غير ثابت بكل قطعية هو: هل الأنواع الحية المعقدة هى حقيقة صور راقية للأنواع البسيطة التى وجدت فى الزمن السحيق، ثم تطورت تلقائياً إلى صورها الحالية نتيجة للعمل المادى الطويل؟ أم أنها ليست لذلك؟

إن المشاهدة تؤكد الجزء الأول..

أما الجزء الثانى من نظرية الارتقاء فلا يزال افتراضاً محضاً اختلقه العلماء الذين

---

(١) ملقى السبيل ص ٢١٦.

أمنوا بتلك النظرية، وهذا الجزء الافتراضى من نظرية الارتقاء لا يمكن مشاهدته تحت أى ظرف من الظروف، كما أنه غير قابل للخضوع للتجارب بأى شكل من الأشكال، هذا.. فى حين أنه يتوقف الاستدلال بنظرية الارتقاء على ثبوت هذا الجزء الثانى منها فقط)[1].

****

خامسا: إنه مع التسليم بصحة الافتراضات التى تقوم عليها نظرية التطور من حيث وجود تشابه وترتيب بين الأنواع فإن ذلك لا يقتضى إلغاء الإرادة الإلهية.

١ - إن الذين ينكرون الخالق بناء على نظرية التطور يتصورون أن الخالق ليس فى امكانه أن يوجد مخلوقاته بترتيب ونظام سابقين فى زمن طويل.

وهذا التصور خاطئ سواء ثبتت نظرية التطور أم لم تثبت.

إنه مع التسليم الجدلى بأن النظرية تقوم على قوانين حتمية، فإن ذلك لا يلغى الإرادة الإلهية إلا عند أولئك الذين يتصورون الألوهية تصوراً بشريا.

إنه من العجيب أن فكرة التطور التقدمى التى يتبناها العلم الحديث (والإلحاد الحديث)، لا تستقيم إلا إذا أخذنا بفكرة وجود إله عالم مدبر للكون[2] ويوضح الأستاذ الدكتور يوسف عز الدين عيسى ذلك فيقول:

(إن الخطأ الرئيسى الذى وقع فيه جميع هؤلاء العلماء هو أنهم تجاهلوا وجود خالق مبدع جبار، هو الذى خلق هذا الكون وأبدعه. فقد تكون الحيوانات انحدرت من حيوانات سبقتها وتطورت وارتقت، ولكن ما هى القوه التى تقف وراء ذلك كله وتحركه فى دقة مذهلة وقدره جبارة نحو هدف معين فيه ارتقاء وكمال؟

---

(١) أنظر مبحثنا عن "حتمية القوانين".

(٢) تحدثنا عن هذه المسألة بالتفصيل فى مستهل بحثنا بعنوان (حتمية القوانين لا تلغى الإرادة إلهية).

إنه بلا شك خالق هذا الكون الذى تعجز عقولنا عن إدراك مبلغ قدرته وعظمته مهما تخيلناها...)[1].

ويقول الدكتور ف. هـ. مترام:

(إنك لا تجد علماء الأحياء كلهم يقفون جنباً إلى جنب مع نظرية التطور.

فها هو ذا وود جونسن يؤمن بتوارث الصفات المكتسبة. وهذا أيضاً س. رسل يرى أن علم الحياة لا غنى له عن أن يفترض وجود قوة حكيمة موجهة، مقابل القول بقانون الانتخاب الطبيعى..

خذ مثلا قطعة من نسيج غضروفى أخذ من فقس بيضة، وزرعت فى حوض ملاحظة زجاجى: كيف يتسنى لها أن تعرف كيف تنمى وتشكل العقد والنتوءات الضرورية لعظمة فخذ كامل الخلقة والنمو؟

نعم: كيف يتسنى للدراوينية الحديثة تفسير هذه المعميات؟

لاشك أنها تقف مبهوتة تترنح)[2].

ويقول الأستاذ وحيد خان: (لا يزال الإنسان من آلاف السنين يؤمن بأن خالقه وخالق الشجر هو القادر المطلق، مع أنه ظل طوال هذه القرون الطويلة يشاهد الطفل يصبح رجلا كاملا بعد أربعين سنة من ولادته، والشجر العملاق يكتمل عوده بعد قرن أو نصف قرن من الزمان، ولكن هذه المشاهدة لم تزلزل من إيمان إنسان بأن الله هو القادر المطلق، فعقله لم يوجب أبداً أن كون الله "الخالق القادر المطلق" يستلزم ظهور الإنسان والشجر فى أشكالها الكاملة مرة واحدة.

وهكذا فإن كشوف المستقبل حتى لو أثبتت أن مظاهر الحياة، إنما ظهرت إلى الوجود نتيجة لخضوعها لعمل تطورى طويل الأمد، فإن ذلك الإثبات ـ الذى لم يتوافر حتى الآن ـ لن يبطل قضية الدين ولن يستلزم إعادة النظر فيها، ذلك لأن هذا الإثبات المفترض إنما يتعلق بأسلوب الله فى الخلق، ولا يفسر لنا ماهية الخالق).

---

(١) مجلة عالم الفكر العدد ٤ المجلة ٣.

(٢) الأساس الجسمانى للشخصية ص ٢١٤.

ويقول اللاهوتيون أصحاب كتاب "العلم وما فوق الطبيعة": (إن العلل الثانوية التى تبدو فى أعمال الطبيعة لا تبطل العلة الأولى التى تنتهى إليها جميع العلل وتقف عندها جميع المقاصد والغايات)[1].

وبوصولنا إلى هذه النقطة يمكننا أن نقرر النقطة الخامسة التى أوردناها فى نقدنا لهذه النظرية..

وهى أنه مع التسليم بصحة الافتراضات التى قامت عليها فهى لا تقتضى إلغاء الإرادة الإلهية.

وهذا هو المعنى الذى ادركه بوخنر الملحد متخوفاً من وجود ثغرة فى النظرية تؤدى إلى القول بالإرادة الإلهاية إذ يقول:

(سيان عند الفيلسوف حصول الفعل الخالق مرة أو مرات، فالتسليم به ولو مرة إقامة للمعجزة مقام الناموس الطبيعى)[2].

ويقول الدكتور هرمان راندل:

(إن الكنيسة الكاثوليكية لم تأت حتى الآن بأى تفسير نهائى أو توكيدى لسفر التكوين فى التوراة، والكاثوليك أحرار أن يأخذوا قصة الخليقة بأى معنى يبدوهم عقليا أو علميا، والنقطة الوحيدة التى تعارض بها العقيدة الكاثوليكية الآراء البيولوجية معارضة مباشرة هى: فى تشديدها على أن الجسم فى نقطة معينة من التطور الخلاق قد اتخذ نفساً خالدة.

ومن الواضح أنه اعتقاد لا يمكن إقامة الدليل البيولوجى على بطلانه)[3].

ويقول الأستاذ يوسف كرم: (قد نسلم بالتطور، ثم نرانا مضطرين إلى اعتبار الإنسان نوعاً قائماً بذاته بسبب ما يختص به من علم وفن وصناعة وخلق ودين، وهى مظاهر للعقل لا نظير لها ولا أصل فى سائر الحيوان..)[4].

---

(١) أنظر عقائد المفكرين فى القرن العشرين للأستاذ عباس العقاد ص ٥٨.

(٢) ملقى السبيل ص ٥٧.

(٣) تكوين العقل الحديث جـ ٢ ص ٢٢٨.

(٤) تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم.

وبالفعل فقد ذهب إلى ذلك كل من والاس وفرجو[1].

٢- ومادام أن هذه النظرية كما بينا لا تلغى بالضرورة الإرادة الإلهية، فإنه ينبغى أن يبقى فيها مكان خاص لنظرية الخلق الخاص بالنسبة لبعض الأنواع على الأقل - إذا وردت بذلك الأخبار الصحيحة.

ولا شك أن الأخبار الصحيحة قد جاء القرآن الكريم بها فيما يتعلق بخلق أدم عليه السلام؛ وما ورد فى القرآن بهذا الخصوص لا يترك احتمالا لإدخال أدم عليه السلام فى سلسلة التطور التى نسجتها افتراضات نظرية التطور[2]. وذلك للاسباب الآتية:

أولا: أن ما ذكره القرآن الكريم عن ملابسات خلق آدم يحتم القول بظهوره مستقلا وليس على مراحل من التدرج غير الملحوظ فى مدارج الأنواع المختلفة.

وهذا ما تقتضية دعوة الله تعالى ملائكته للسجود لآدم إثر خلقه إياه، يقول تعالى:

﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿٢٨﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴿٢٩﴾ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٣٠﴾ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰٓ أَن يَكُونَ مَعَ ٱلسَّٰجِدِينَ ﴾ ٢٨ - ٣١ سورة الحجر.

والنصوص القرآنية الواردة فى نفس هذا المعنى كثيرة، انظر الآيات ٤٩ وما بعدها من سورة الكهف والآيات ١١٥ من سورة طه على سبيل المثال.

ثانياً: إن ما ذكره القرآن عن آدم يقتضى ظهوره وهو فى أعلى مراحل النضج

---

(١) انظر كتاب الإسلام والتطور لمحمد أحمد باشميل ص ٥٢، ٥٣.

(٢) ذهب الأستاذ محمد أحمد باشميل إلى أن نظرية داروين لا تتعارض مع القرآن الكريم - إثباتاً أو نفياً - حتى فى مسألة خلق آدم نفسه، ولم أجد فيما ذكره شيئا يؤيد وجهة نظره هذه، وأنا اختلف معه فى هذه النقطة تماما. ومن علماء الإسلام الذين أدركوا أبعاد هذه النظرية وعارضوها بشدة الأستاذ جمال الدين الأفغانى. أنظر كتاب الأستاذ باشميل "الإسلام ونظرية التطور".

البشرى لا كونه فى أدنى هذه المراحل كما تقتضى بذلك نظرية التطور، وذلك ما يدل عليه قوله تعالى:

﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ ۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّىٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴾ . ٣٠-٣٣ سورة البقرة

ثالثاً: إن ما ذكره القرآن عن خلق آدم يقتضى ظهوره لاعلى نحو يتفق مع السنن العادية كما تقضى بذلك نظرية التطور إن صحت، وإنما على نحو خارق لهذه السنن، وهذا ما يدل عليه قوله تعالى:

﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ ۖ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٥٩﴾ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُن مِّنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ﴾ ٥٩ – ٦٠ آل عمران.

وبما أن سيدنا عيسى عليه السلام قد خلق من غير أب بطريقة خارقة للعادة، وأن الآية تقرر ان خلق آدم مثله، فإن النتيجة الحتمية لذلك أن خلق أدم تم بطريقة خارقة للسنن العادية.

ومن العجيب أن أحدث البحوث التى تدور حول أصل الإنسان أخذت تقرر أخيرًا ما قرره الإسلام منذ أربعة عشر قرنًا – برغم أنف السطحيين من أذناب الداروينية.

ففى الأنباء العلمية الأخيرة أنه يدور الآن الحديث عن نظرية أثارت ضجيجا كبيرًا، هى نظرية "السوسيو بيولوجى" أو "علم الأحياء الاجتماعى".

تقول مجلة "الأبزرفر" الصادرة فى واشنطن، فيما نقلته عنها جريدة الأهرام الصادرة فى القاهرة فى ٣٠/ ١٢/ ١٩٧٨م:

(منذ ألقى البروفيسور جورج شتاينر، أستاذ الكيمياء الحيوية فى جامعة ييل الأمريكية بحثاً له فى أحد المؤتمرات عام ١٩٦٩ واستخدم فيه مصطلح "سوسيوبيولوجى" بدأ "العلم" الجديد الذى حوله باحثون آخرون إلى "نظرية" جديدة لتفسير الوجود "الاجتماعى - البيولوجى" للإنسان تفسيراً واحداً - يهدف إلى ترسيخ حقيقة - أكدتها الأديانالسماوية ببساطتها الصافية من قبل وهى أن الإنسان متميز عن الكائنات الحية جميعاً. قد يشترك معها فى بعض الصفات" الفسيولوجية، ولكنه يختلف عنها ويتميز وحده بصفات بيولوجية أساسية، ثم بالعقل، وبالقدرة على صنع الأدوات لأهداف محددة واختراع اللغة واستخدامها، وبالتنظيم الاجتماعى.

ومنذ أوائل السبعينات انتقلت قيادة السوسيوبيولوجى من جامعة ييل إلى جامعتى بيكلى ثم هارفارد، حيث كان يعمل البروفيسور إدوارد ويلسون، أحد مؤسسى العلم الجديد وأحد أوائل من يسعون الآن إلى تحويله إلى نظرية شاملة، وفى العام الماضى، أصدر ويلسون أول كتاب ينزل بالنظرية الجديدة: من مرتفعات المتخصصين إلى مستوى القارئ العادى، واختار ويلسون لكتابه عنوانا بسيطا "حول الطبيعة البشرية"..

* عن علماء البيولوجيا يقول ويلسون: إن علم القرن الماضى كان يعتقد بأن الإنسان لا يتميز عن الثدييات "بيولوجيًا إلا ببعض الصفات الفيسيولوجية التى اكتسبها من خلال "تطوره وارتقائه كانتصاب القامة، وتطور تركيب الأطراف الأمامية، واتساع فراغ الجمجمة بما يسمح بنمو مقدمة المخ.. الخ..

وجاء علم القرن العشرين لكى يكتشف أن "الإنسان" نوع متميز ربما منذ بدء الخليقة وأن امتيازه مفطور فى خلاياه التى تتضمن صفات خاصة به وحده ينقلها إلى أبنائه وأجياله، وتتطور هذه الخلايا حاملة خصائصه الوراثية (الجينات) تطورا خاصاً برغم تأثره بما يكتسبه الإنسان من معلومات وقدرات جديدة فى صراعه ضد الطبيعة.

* وعن علماء الاجتماع الوضعيين والتاريخيين "كالماركسيين" فإنهم كانوا يعتقدون أن الإنسان توقف غالبا عن التطور البيولوجى وأن تطوره انتقل إلى مجال "المخ" والجهاز العصبى نتيجة "دخوله فى مرحلة تكوين المجتمعات، أى أن تاريخ الإنسان أصبح تاريخاً اجتماعيا "فقط، وليس تاريخاً بيولوجياً، وأن مخ الإنسان، وقدراته العصبية وحدها هى التى تتغير مع مكتسبات العلوم والتكنولوجيا وأدوات وأساليب الإنتاج "مع تسليمهم بأنه ليس للإنسان أى تميز بيولوجيا يفصله عن عالم "الثدييات" الحيوانى إلا ببعض الصفات الفسيولوجية التى تتجسد فى بعض المهارات التى تمارسها أعضاؤه والتناسق المتطور لجهازه العصبى ومركزه فى المخ.

وجاء العلم الجديد لكى يكتشف أن للإنسان "صفات ثابتة" لا يلحقها أى تغيير لأنها صفات تحملها خلاياه الوراثية، كأنها بصمات أصابع شخص واحد لا تتغير طوال عمره، وأن المكتسبات الجديدة تضاف إلى تلك الصفات الثابتة ولا تمحوها أو تبدلها.

* وعن علماء الأنثروبولجى، يقول ويلسون: إن أصحاب هذا العلم الجديد نسبيا كانوا يحاولون تفسير الوجود "الاجتماعى" أو التاريخى للإنسان عن طريق تركيبة نظرية تجمع بين علوم الآثار وتاريخ التكنولوجيا وتاريخ العلم وتاريخ العقائد والفنون، يربط بينها تصور فسيولوجى اجتماعى، وأنهم كانوا يفسرون "التغييرات" والاختلافات التى شهدها تاريخ البشر على أساس تبادل التأثير بين تطور استخدام الإنسان لأعضائه ومهاراته ومعارفه وبين التحولات الاجتماعية المختلفة صغيرة أو كبيرة، فكانوا قادرين على الإحساس بالتمايزات بين الثقافات المختلفة عبر عصور التاريخ أو بين الأمم والحضارات.

ولكنهم لم يضعوا فى اعتبارهم الخصائص الواحدة التى تكررت فى كل أنواع السلوك البشرى واللغات والثقافات؛ لدى كل الأمم والحضارات، التى تكاد تكون من السمات التى يتميز بها النوع الإنسانى، ويظل يتميز بها كأفراد أو جماعات وأمم

لكى نفصله بشكل عام عن عالم "الحيوان" وتتيح له الوضع المناسب للخروج من سجن الطبيعة وحدودها إلى رحاب الحرية التى انتزعها اعتمادا على هذه الصفات الخاصة به وحده، والتى تشترك فيها كل فضائله وأنواعه أى كل الأمم والقوميات والحضارات.

ويقول ويلسون: إن نظرية التطور "الداروينية" نسبة إلى داروين من أكثر علوم القرن الماضى تأثرا بالنظرية الجديدة. إنها فى ضوء هذه النظرية لم تعد قادرة على تفسير سلوك الأفراد، برغم احتمال صلاحيتها لتفسير جانب من سلوك الجنس البشرى ككل. فالقول بأن صراع البقاء يؤدى إلى بقاء الأصلح قد ينطبق على الأجناس بشكل عام، ولكنه على المستوى الفردى كان يقتضى أن تختفى تماما القيم الاخلاقية التى يقوم عليها جزء هام من أسس أى مجتمع. أ هـ.

ثالثا: مذهب التطور الاجتماعى

يرجع التفكير التطورى فى عمومه إلى زمن أبعد من ظهور داروين. كذلك فإن فكرة التطور بمعنى التقدم والارتقاء من مرحلة دنيا ومستوى متخلف إلى مرحلة الحضارة الحديثة ظهرت فى كتابات عدد من علماء الأنثروبولوجيا والثقافة والاجتماع قبل أن تظهر نظرية داروين بقرن كامل على الأقل.

فبينما كان دى موبرتوى مثلا فى الخمسينات من القرن الثامن عشر يعبر عن آرائه التطورية فى البيولوجيا، كان الفيلسوف الفرنسى جان جاك روسو يتتبع فى مقالاته تطور الإنسان من الحالة الوحشية إلى مرحلة الحضارة.

يقول هردر فى فلسفته فى التاريخ (١٧٧٤):

(إن الشجرة النامية، والإنسان المكافح، لابد أن يمرا بمراحل متعددة فى تطور مستمر.

وهذا ما يظهره بصورة عامة تحليل الطبيعة وأعمال الله. وهذه هى حالة الجنس البشرى)[1].

ويصدق هذا الاتجاه على كتابات الفلاسفة الاجتماعيين منذ أيام الفيلسوف الرياضى الفرنسى كوندورسيه (١٧٤٣ – ١٧٩٤) الذى حاول فى كتابه الشهير عن تقدم الروح الإنسانية أن يتتبع تطور الجنس المستمر خلال الزمن.

---

(١) تكوين العقل الحديث جـ ٢ ص ١٧٧.

وفى عام ١٨٤٣ كتب عالم الانثروبولوجيا الألمانى "جوستاف كلم" (١٨٠٢ - ١٨٦٧) كتابه الهام عن تاريخ الثقافة، وضع فيه مبدأين يحكمان فى نظره عملية التطور: الأول ما يسميه "ثنائية السلالات البشرية" وهو يعنى انقسام الجنس البشرى إلى فئتين:

شعوب سلبية تعيش على النقل والتقليد، وشعوب إيجابية لديها القدرة على الابتكار والخلق. ومع ذلك فإن الإنسانية عنده فى عمومها تميل إلى الانتقال من الفئة الأولى إلى الفئة الثانية مارة بثلاث مراحل: مرحلة الوحشية أو الهمجية، التى يمارس فيها الإنسان الصيد والتمرد على السلطة.

ومرحلة الاستئناس التى يمارس فيها الزراعة والخضوع للسلطة وبخاصة للسلطة الدينية. ومرحلة الحرية التى يتحرر فيها من سلطة رجال الدين[١].

ووجد هذا التفكير التطورى تعبيراً دقيقا فى كتابات أوجست كونت ونظريته عن الحالات الثلاث[٢].

ويقول الدكتور أحمد أبو زيد (يمكن القول بان أكبر الفضل فى انتشار فكرة التطور فى القرن التاسع عشر وسيطرتها على معظم مجالات الفكر الإنسانى يرجع إلى علماء البيولوجيا التطوريين الذين ذهبوا إلى أن الكائنات العضوية تطورت من أشكال وصور بسيطة للغاية)[٣].

وهنا تظهر ضخامة الأثر الذى أحدثته نظرية داروين.

لم يكن داروين يتوقع لنظريته كل ذلك التأثير الذى تعدى مجال البيولوجية إلى بقية العلوم الأخرى: طبيعية كانت أو إنسانية، مما دفع أحد كبار علماء الأنثروبولوجيا الأمريكين المعاصرين الأستاذ ألفريد كروير إلى القول بأن هناك:

---

(١) عالم الفكر يناير فبراير مارس ١٩٧٣ بحث للدكتور أحمد أبوزيد.

(٢) انظر مبحث "التطور العقلى".

(٣) مجلة عالم الفكر يناير فبراير مارس ص ١١٠.

نوعاً من عدم التناسب بين الإسهام المحدود الذى أسهم به داروين فى العلم – والذى ينحصر فى وضع وتجسيد مبدأ الانتخاب الطبيعى – وبين كل هذا التأثير الهائل الذى تركه تأسيس هذا المبدأ البيولوجى على العلم الكلى)[1].

فقد كان هذا المبدأ البيولوجى بمثابة ثورة على الأوضاع السائدة فى كل العلوم والتخصصات ولكنها قوبلت بكثير من المقاومة العنيدة فى كل مجالات الفكر والعلم، وبلغت تلك المقاومة أشدها فى مجال التفكير الدينى والدراسات اللاهوتية فى أوربا..

ومع ذلك فقد دفعت تلك الثورة علماء العصر إلى البحث عن أصول الأشياء مثل أصل اللغة، وأصل المجتمع، وأصل العائلة، وأصل الدين أيضا، بنفس الطريقة التى بحث بها داروين عن (أصل الأنواع)[2].

يقول الدكتور أحمد أبو زيد:

(اصبحت فكرة التطور أسلوبا ومنهجاً يتبع ليس فقط فى فهم الحياة والكون، بل وايضا فى فهم الإنسان والمجتمع بالذات ككائن عضوى حى، ومقارنة ما يحدث فيه من تغيرات وتطورات بما يحدث فى الكائنات العضوية الأخرى.

ومهما تختلف الآراء فى أهمية تلك النظرية وقيمة الفكرة التى وراءها فالذى لاشك فيه أنها أحدثت ثورة هائلة فى التفكير الإنسانى كله. وافلحت فى أن تؤسس حركة من أهم الحركات الفكرية فى العصر الحديث، ونعنى بها: التطورية الاجتماعية وفرعها الأكثر تخصصا وهوُ الداروينية الاجتماعية) ثم يقول:

(ومن الغريب أنه على الرغم من أن هذه الحركة الفكرية تحمل اسم داروين فإن داروين نفسه لم يكن "داروينيًا اجتماعياً" إن أمكن استخدام مثل هذا الاصطلاح هنا)[3].

---

(١) انظر عالم الفكر يناير وفبراير ومارس ١٩٧٣ تمهيد فى النشوء والارتقاء ص ٣.

(٢) المصدر السابق.

(٣) عالم الفكر عدد يناير فبراير مارس ص ١٠٥ – ١٠٦.

وفى عام ١٨٥٠م – قبل ظهور كتاب أصل الأنواع، لداروين بتسع سنين كان هربرت سبنسر يضع أسس نظريته عن التطور الاجتماعى فى أول كتبه وهو كتاب Social Statice (صاغ سبنسر قانون التطور صياغة غامضة على النحو الآتى: "التطور هو تكامل المادة وما يصاحبها من تشتت الحركة، تشتتاً وتكاملا تنتقل فيه المادة فى أثنائها من حالة التجانس المفكك إلى حالة اللاتجانس المتماسك المحدود").

ويقضى قانون التطور عند هربرت عند هربرت سبنسر بأن كل شئ يبدأ ظاهرة بسيطة تلتئم حولها بالضرورة ظواهر أخرى فتركب كلا أعقد فأعقد..

والطبيعة مادة وحركة.

وما الحياة وما الشعور على اختلاف صوره إلا تعقد المادة والحركة[١]، وتقضى هذه النظرية بأن تطبق على جميع الأشياء:

أولا فى الفلك، ثم فى علم طبقات الأرض، ثم فى علم الحياة، واخيراً فى العلوم الاجتماعية. والدين[٢].

فى كل ذلك يجرى التطور من البسيط إلى المعقد وهو ما يشكل جوهر التقدم كما تراه هذه النظرية[٣].

ويقول الدكتور هرمان راندال بالنسبة للدين:

كان الدين واللاهوت يعتبران حتى القرن الثامن عشر مجموعة قضايا استنتاجية برهانية، والآن ينظر الناس إلى الدين فى ظل النظرة التطورية على أنه نتاج اجتماعى وطريقة حياة تنشأ من التنظيم الاجتماعى لتجارب الناس الدينية، وينظرون إلى اللاهوت كصياغة عقلية لبعض مشاعر وتجارب أساسية فى الطبيعة البشرية.. ولم

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ٣٤٧.

(٢) تكوين العقل الحديث جـ ٢ ص ١٢٧ ، ١٤٣.

(٣) بينا فى مبحثنا عن "التقدم من خلال النظرة المادية: إن التطور فى المادة من جانب، وفى الحياة من جانب آخر يسيران فى خطين متعاكسين أنظر.. كتابنا (العقيدة الإسلامية بين الفلسفة والعلم..)..

يعد المفكرون يعنون بتقديم الدليل على إثبات وجود الله، ولكنهم باسم التطور يتحدثون عن "معنى الله فى التجربة البشرية"، ولم يعودوا يقيمون الدليل على الحياة الآخرة، ولكن يدرسون أثر الاعتقاد بالخلود فى السلوك الإنسانى.. إلخ..

وفى ألمانيا – أعطى ج. أى. ليسنغ زعيم حركة التنوير الكبير تعبيراً قوياً لفكرة التطور فى الحقل الدينى حاول فيه التوفيق بين فكرة التطور، والحقائق الدينية. وذلك فى كتابة "تثقيف الجنس البشرى الذى نشر عام ١٧٨٠، فقد ذهب إلى أن الوحى السماوى يشغل فى حياة الجنس البشرى ذات المكان الذى تشغله التربية فى حياة الفرد. أى أنه متطور باستمرار، لا يتوقف أبدا، أما الفكرة السائدة عن وحى إلهى أول خيم فوقه الظلام بعدئذ من جراء جهل الناس ومكرهم فهى فكرة غير مقبولة لديه.

وبدلا منها: ينظر إلى الدين كوحى متطور لحقيقة الله. تقدم من روحية بدائية وعقلية خرافية إلى الديانة المسيحية.

ولكن حتى العهدين القديم والجديد ليسا سوى مرحلتين من عملية النمو هذه(!!!)

والمسيحية ليست سوى خطوة فى الطريق إلى ديانة روحية أسمى؛ والناس يتلقون من الله بفضل جهودهم حقيقة بعد أخرى كلما كانوا مستعدين لها. وليس الوحى كاملا ونهائيا فى أى دور من الأدوار، والتاريخ البشرى بكامله يجسم نمو الإنسانية بهدى إلهى[١].

ويعرض إميل بوترو فلسفة سبنسر فى تطور الدين إذ يوضح أن الدين عند سبنسر من معطيات التجربة، وانه يخضع لقانون التطور كأية ظاهرة أخرى (ونقطة البداية فى جميع الأديان – عنده – هى فكرة القرين أو الشبح التى تطورت إلى وجود الأرواح العليا، ثم إلى القول بإله واحد) وبالرغم من أن سبنسر يقرر أنه لا يوجد

---

(١) تكوين العقل الحديث جـ٢ ص ١١٧.

شئ خارق للطبيعة.. فإنه كان يترك مكاناً للدين من حيث يرى أن هناك أمورا يعجز المرء عن إدراكها كمسألة أصل العالم، ووجود الله، والزمان والمكان.

ويرى سبنسر أن الدين ليس شيئا مصطنعا اخترعه العقل بوحى من نزوات خياله، أو تحت تأثير مخاوفه وآماله، بل هو رد فعل تلقائى للفكر والقلب استجابة لتأثير العالم الخارجى على الإنسان، وهنا يعمى سبنسر عن أن يرى هذه الاستجابة قد جاءت لتأثير الوحى.

ولا يرى سبنسر أن بين العلم والدين تعارضاً لرجوعهما إلى أصل واحد إذ المصدر الذى يرتد إليه كل منهما إنما هو عملية احتكاك العقل البشري بالعالم، أو تفاعله مع الطبيعة، وهو يقرر أننا لو نفذنا إلى أعماق كل منهما لاستطعنا أن نجد أساساً مشتركاً تتلاقى عنده الحقيقة الدينية والحقيقة العلمية[1].

وقد تغلغلت هذه الفكرة فى أوساطنا الثقافية متجاهلة الصعوبات التى تشملها فى الجانب الدينى.

يقول الأستاذ إسماعيل مظهر مبشراً ومدافعاً عن هذه الفكرة (علمتنا هذه الأبحاث أن مثل الأديان كمثل الأنواع الحية فى الطبيعة.

لم تخلق فجأة، بل إنها قد مضت متطورة فى خطا نشوئية تدريجية، حتى إن الديانات التى بها مبشرون من أكبر من يذكرهم التاريخ قدراً، قد كونت على أساس كان بذاته نتاجاً لخطا من النشوء والتدرج المستمر)[2].

ويقول:

(إن أولى البدايات الدينية بين السلالات الفطرية تنحصر فى مظاهر من المعتقدات هى عبارة عن صورة من صور الرئى الروحانى، يصحبها عادة اعتقاد فى السحر والشعوذة)[3].

---

(١) ملقى السبيل ص ١٠٤ يحاول سبنسر أن يوفق بين نظرته تلك وبين حقيقة الدين، أنظر ما ذكرناه فى مبحث عبادة المادة.

(٢) ملقى السبيل ص ١٠٤.

(٣) المصدر السابق نفس الصفحة.

ويقول:

وغالباً ما كانت تجتمع صغار الآلهة مع إله رئيسى فتؤلف ثالوثاً خاصاً..

وهكذا كانت الحال فى مصر القديمة حيث كان كبير الآلهة فى إقليم ما يقترن بزوجة ويعقب ولدا[1].

ويقول:

(وبقاء الأصلح سنة يصح تطبيقها على الكائنات العضوية أفراداً وأنواعاً كما يصح تطبيقها على الآثار العقلية ومنتجات الفكر..

ومن هنا عفت آثار الوثنية الأولى، واعقبتها أديان التوحيد متابعة لرقى الإنسان المدنى وحاجته الاجتماعية)[2].

أفيدرك إسماعيل مظهر نتائج هذه النظرية بالنسبة للأديان السماوية؟

بالنسبة للدين الذى كان عليه آدم عليه السلام؟

أفيدرك إسماعيل مظهر نتائج هذه النظرية بالنسبة للأديان السماوية؟

بالنسبة للإسلام فى عصور قادمة تفترض النظرية أن الأديان فيها خاضعة للتطور والترقى والسير دوماً نحو ما هو أصلح؟

وقد كان يمكن أن نبحث لمظهر وأمثاله عن مهرب لكى لا يقع فى نتيجة مذهبه هذا من أن الإسلام ليس دينا سماوياً – أنزل من الله على الأنبياء جميعا، أو على محمد (: إلا أنه لا يترك لنا هذه الفرصة.

فهو يقول: (إن الطفرة محال حتى فى عالم الفكر)[3].

ومن العجيب أنه بذلك يبدى تجاهلا لما عليه نظرية التطور الداروينية من القول بالطفرة. إن تطبيق فكرة التطور على "الدين" تؤدى منطقياً إلى ما ذهب إليه فويرباخ

---

(١) ملقى السبيل ص ١٠٦.

(٢) ملقى السبيل ص ١٤٨.

(٣) ملقى السبيل ص ١٣١.

من الاعتراف بالدين على أنه من صنع الإنسان.. والقول بأن فكرة "الله" نفسها ليست سوى مثل أعلى متغير وضعه الناس لأنفسهم سداً لحاجات ما يسميه" التجربة الدينية"[(١)].

وهى عند من لا يكشفون عن وجوههم، تؤدى بالضرورة إلى تكذيب النصوص الدينية التى تقرر سمو التصور الدينى عند سيدنا آدم عليه السلام، وتقرر استحالة قبول تعدد الآلهة فى أى عصر من عصور النبوة كما تقرر وحدة الدين عند الله: (إن الدين عند الله الإسلام).

وقد تنطبق هذه النظرية - أولا تنطبق - على الأديان الوضعية، أما الدين الذى هدى الله إليه الإنسانية منذ آدم، فلا يقبل هذه النظرية على أى حال من الأحوال. وإنه لمن العبث فى تقديرنا وفى تقدير كل منصف أن نتخذ هذه النظرية المتهاوية أساسا تفسر فى ضوئه الحقائق الدينية الإلهية مهما تكن صعوبات هذه التفسير أو استحالته فى كثير من النقاط الرئيسية.

وإن كان من الجائز أن تتخذ أساسا لتفسير الأديان الموضوعة.

وسنبين فيما يلى انهيار مزاعم هذه النظرية وفقا لما تقرر فى مجال العلماء التطوريين أنفسهم، وذلك فى أهم الأركان التى يفترض أن تقوم عليها:

أولا: فى أدعاء المماثلة بين التطور الاجتماعى والتطور البيولوجى.

ثانياً: فى ادعاء التلازم بين التطور والتقدم.

ثالثاً: فى ادعاء قدرتها على تفسير التاريخ.

رابعاً: فى قيامها على نذر قليل من المعلومات.

خامساً: فى قيامها على تأملات افتراضية.

أما انهيار النظرية فى "المنظور القيمى"، فهو ما نتحدث عنه فى الفصل الثانى من الباب الرابع من هذا الكتاب.

---

(١) تكوين العقل الحديث ج ٢ ص ١١٩.

أولا: فى قياس التطور الاجتماعى على التطور البيولوجي:

يمكن أن يقال: إن سبنسر لم يتمكن من أن يربط بأسلوب واضح بين النظرتين البيولوجية الاجتماعية إلا بعد أن نشر داروين "اصل الأنواع"

ففى عام ١٨٦٣ أى بعد ظهور كتاب داروين بأربع سنين ظهر كتاب سبنسر عن المبادئ الأولى، الذى يعد المدخل الأساسى لفلسفته التطورية الاجتماعية[١].

(وقد كان هذا التصور العام للتطور سابقاً على نشر كتاب داروين. كما كان قائما على عمل علماء الأحياء من الألمان الذين زعموا أن الطابع الذى يميز الأشكال العليا من الكائنات العضوية هو زيادة التخصص فى الوظائف وفى الأعضاء)[٢].

لقد ساهم علم الحياة الداروينى مساهمة هامة فى نظرية التطور الاجتماعى: إذ أدى إلى تأسيس علم نشأة الإنسان الكلاسيكى، أو المقارن، الذى وضعه تايلور ولانج وفريزر ومورغان، ودفع العلماء إلى جمع نماذج من الثقافات والمؤسسات البدائية حتى إذا رتبت ترتيبا ملائماً أمكن أن يخلقوا منها أنظمة تأملية لتفسير النمو الاجتماعى.

يقول الدكتور هرمان راندال:

(على مثل هذه المواد المتشعبة والتعميمات السريعة أقيم علم الاجتماع بقوانينه الاجتماعية المبسطة إلى درجة السخف)[٣].

ويقول الدكتور أحمد أبو زيد:

(إن الغالبية العظمى من التطوريين المعاصرين ينظرون إلى الإنسان على أنه حيوان حامل للثقافة، وناقل لها عن طريق المحاكاة والتعليم، وهما عمليتان تختلفان

---

(١) وانظر أيضا "العلم لإميل بوترو ص ٨٤ وما بعدها.
(٢) الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ١٧٩.
(٣) تكوين العقل الحديث جـ٢ ص١٧٦، ١٧٧.

كل الاختلاف عن عملية نقل الخصائص والصفات الفيزيقية عن طريق التكاثر البيولوجى..

ومن هنا فإن كلا من هاتين العمليتين تؤلف موضوعا لعلم مستقل متمايز تماما عن العلم الآخر.

وعليه فليس ثمة ما يدعو إلى تفسير النظرية الاجتماعية تفسيراً بيولوجيا، أو صياغتها فى حدود وألفاظ مصطلحات البيولوجيا، وإن كان هذا لا يمنع من وجود بعض أوجه الشبه بين التطور البيولوجى والتطور الثقافى)[1].

وبالرغم من أن جوليان هكسلى مازال يحاول فى القرن العشرين أن يبقى على الاتجاه القديم الذى كان سائدا فى القرن التاسع عشر من محاولة إقامة علم تطور للإنسان والمجتمع يستند على مقابلة التطور الاجتماعى بالتطور البيولوجى...

(فإن هذه المحاولات - كما يقول الدكتور أحمد أبو زيد - لا تعبر فى الوقت الحاضر عن رأى كل علماء البيولوجيا، فكثير من هؤلاء العلماء يرتابون فى امكان فهم التطور البشرى عن طريق المماثلة بالتطور البيولوجى، والغالبية العظمى من المتخصصين فى العلوم الإنسانية فى الوقت الحاضر لا يهتمون بالدراسات التطورية، ويتجهون فى دراسة الثقافة والمجتمع والنظم اتجاها وظيفياً)[2].

ويقول الدكتور هرمان راندال:

بالرغم من طبيعة الإنسان البيولوجية فإن الطرق والمفاهيم التى استعارتها العلوم الاجتماعية من علم الحياة بعد عام ١٨٥٩ أدخلت إلى علم الإنسان من الإبهام بقدر ما أدخلت من التوضيح، فالمقايسة بالعضوية أبعدت أنظار الناس عن دراسة المجتمع الحقيقى دراسة مثمرة.

والقائلون بالانتخاب الطبيعى ألقوا رداءً من الظلام على النواحى الهامة

---

(١) عالم الفكر يناير فبراير مارس ١٩٧٣ ص ١٢٢.
(٢) عالم الفكر يناير فبراير مارس ١٩٧٣ ص ١١٧.

لاختلاف النمو الاجتماعى عن النمو الطبيعى وأدت الطريقة المقارنة إلى تشويه الحقائق وتزويرها، وكان لابد من بذل جهد كبير من نقد أنصاف الحقائق الخاطئة.

حتى إن تقدم العلوم الاجتماعية فى الجيل الأخير كان إلى حد كبير عبارة عن دحض للنظريات الكبيرة المستوحاة من التطور الداروينى)[1].

ثانياً: ادعاء التلازم بين التطور والتقدم:

يقول الدكتور أحمد أبو زيد:

(يتفق العلماء التطوريون فى الأغلب فى أن الصفة الغالبة على سير الحضارة هى التقدم، وأن التدهور ليس إلا حالة استثنائية عارضة ومؤقتة، وأن الحياة تسير بالضرورة نحو تحقيق مزيد من التقدم والرقى)[2].

(وربما كان الفيلسوف الاجتماعى البريطانى هربرت سبنسر هو الأكثر استخداماً لكلمة "تقدم" فى كتاباته بالمعنى التطورى دون أن يضمنها فى الوقت نفسه أى معان أخلاقية أو معيارية)[3].

ويقول الدكتور هرمان راندال:

(ذهب عدد من المفكرين إلى القول "بأن الغاية الوحيدة التى يكشف عنها مجرى الطبيعة هو التغير والنمو ذاتها، وعلى ذلك جعلوا من النمو مثلهم الأعلى. فالعلم عملية من النمو، وهو نمو مستمر صوب التنوع والتعدد. ومن هنا كان كل غنى الحياة ومضاعفة صورها وامكانياتها قانون الطبيعة، وهو فى الطبيعة والإنسان معاً.

الحياة هى بذاتها المبرر لوجودها، وإن عالما ينتج التنوع الغنى الذى نراه محيطا بنا، ويعد بمستقبل أكثر تنوعاً وغنى للمجتمع البشرى، يجب أن يكون خيراً فى ذاته،

---

(١) تكوين العقل الحديث ٢ ص ١٧٦، ١٧٧.

(٢) مجلة عالم الفكر السابقة ص ١١١، ١١٢.

(٣) تكوين العقل الحديث جـ٢ ص ٣١٦.

فالطبيعة لا تتوقف عن إنتاج الجدة والتنوع، والتطور بكلمة واحدة تطور خلاق. والإنسان الواقف على القمة يمتلك فى ذكائه أكبر عامل خلاق فى العالم، فليعش إذن، وليفعل ولينتج وليخلق، وهو بوقف نفسه على العمل من أجل العمل، والنمو من أجل المزيد من النمو يصبح طبيعياً وإنسانياً وإلهيا إلى أبعد حد ممكن)[1].

ثم يقول الدكتور هرمان راندال فى نقد هذه النظرة:

(لقد ظهر أنه لا يوجد هناك أنماط بسيطة من المراحل المتسلسلة وأن جانباً من التبدل الاجتماعى قد حدث نتيجة للهيئة المتبدلة، وذلك بالدرجة الأولى عن طريق انتشار المؤسسات بفضل الاتصالات الثقافية.

(قد يكون هذا التبدل تدريجياً وقد يكون شديداً مفاجئاً إلى الوراء، وقد يتجه إلى الأمام.. فيكون إما تقدماً أو تفسخا، والسبيل الوحيد لفهم التطور الاجتماعى هو بالدراسة المركزة الصابرة للثقافات المحلية المحدودة على مسرحها التاريخى والجغرافى).

ويقول الدكتور أحمد أبو زيد.

(إن فكرة التطور بمعنى التقدم والارتقاء لم تسلم من كثير من الانتقادات العنيفة التى وجهها إليها عدد من العلماء ورجال الدين بالذات.

وقد ظهر هذا الاتجاه بشكل واضح جلى، عند بعض رجال الدين واللاهوت على الخصوص فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

ومن أكبر مشايعى هذه النظرة الأسقف هويتلى أسقف كانتربرى فى ذلك الحين. وقد كتب هويتلى فى ذلك كتاباً بعنوان "مقال عن أصل الحضارة". كان له دوى كبير فى ذلك الحين.

ويبنى هويتلى كل كتابه على حجة استقاها من نيبوهر أحد أعداء النظرة التقدمية

---

(١) تكوين العقل الحديث جـ٢ ص٣١٦ انظر نقدنا القيمى لهذه النظرة فى مبحثنا عن قيمة الإنسان من خلال النظرة الكونية فى الباب الرابع.

المتطرفين، وكان نيبوهر ينكر بشدة امكان نهضة الإنسان الأول وتقدمه وارتقائه من مرحلة متوحشة أولى، إلى المراحل الأكثر تحضراً عن طريق التطور التلقائى الذاتى، ودون تدخل أية عناصر أو عوامل أخرى. وكان يتحدى العلماء التقدميين فى أن يأتوا بمثال واحد لشعب بدائى واحد أمكنه أن يرقى إلى مرحلة التحضر من تلقاء نفسه. إنما البدائيون عنده وعند اتباع نظرية تدهور الثقافة الأولى سلالة متدهورة من شعب متحضر فى الأصل. وقد أفلحت هذه النظرة فى إغراء وجذب بعض العقول الكبير الممتازة فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر مثل: الكونت دى ميستر، ودى بروس، وجوجيه.)

ثم يقول:

بالرغم من تحمس تايلور - من علماء الانثروبولوجيا - لنظرية التقدم..

فإنه: (لا يتردد فى أن يعترف بأن نظام الرق فى العالم القديم، كان أسمى وارقى من العبودية والرق فى المستعمرات الأفريقية تحت نير الاستعمار الحديث.

وأن العلاقات الجنسية عند الشعوب البدائية تتضمن عناصر أسمى وأكثر تهذيباً من نظرة الرجل للمرأة عند كثير من الشعوب الشرقية "المعاصرة".

وأن نظام مجالس شيوخ القبائل فى المجتمعات البدائية، تكشف عن درجة عالية من الحكم الديمقراطى هى أسمى ولا شك من الديكتاتورية فى العصر الحديث)[1].

ويذكر تايلور فى هذا الصدد مدى تمسك الكاريبيين - كشعب بدائى - بالأمانة إلى جانب التواضع والسماحة، إلى حد أنه لو ضاع شئ ما من مكان ما فإنهم يقولون على الفور وبدون أدنى تكلف كما لو كانوا يقررون مسألة بديهية لا يرقى إليها الشك: "لقد كان هنا أحد المسيحيين، أى الأوربيين"[2].

---

(١) تايلور للدكتور أحمد أبو زيد.

(٢) عالم الفكر يناير فبراير مارس ١١٣.

ثم يقول الدكتور أحمد أبو زيد:

(أمكن للعلماء المعاصرين أن يسقطوا من حسابهم تماما فكرة "حتمية التقدم" التى كان يتمسك بها التطوريون القدامى: خاصة وأن الدراسات الانثروبولوجية الميدانية الحديثة كشفت عن تفاوت المجتمعات الإنسانية المختلفة، بل والمجتمعات التى توصف عادة بأنها بدائية.. فى درجة التقدم والتطور. فبينما وصل بعضها إلى حد الثورة الجارفة، يكاد البعض الآخر لا يكشف عن أى درجة من التقدم، وإنما يعيش فى حالة من الركود والاستقرار.

ونظرية التطور عن طريق "التكيف الثقافى"، تسمح بقبول هذا التفاوت والتسليم به، كما تقبل امكان وجود الركود والتطور جنباً إلى جنب، ليس فقط فى المجتمع الإنسانى ككل، بل فى كل مجتمع على حدة. بل إن "الاستقرار": قد يكون دليلا على نجاح عملية التكيف، لأن الثقافة التى يتم تكيفها بنجاح تميل إلى رفض أى تغيرات أخرى)[1].

ثالثا: تفسير التاريخ والحضارة:

إذا كان ماركس لم يهتم بكتابات داروين إلا من حيث إفادته فى موقفة العدائى من الدين والمثالية، فإن إنجلز تأثر بداروين تأثراً عميقاً، وبدأت على يديه عملية تطعيم النظرية الماركسية ببعض التأثيرات الداروينية، عن طريق إبراز التكنولوجيا كوسيلة يعتمد عليها الحيوان البشرى للتكيف مع البيئة الطبيعة.

ثم كان كل من جوردن تشايلد وليزلى وايت من أكبر علماء الاجتماع المشايعين للاتجاهات القديمة اللذين يخرجان التطورية الكلاسيكية فى كتاباتهما ببعض آراء سبنسر وماركس.

ولكن آراء تشايلد وليزلى وايت لا يمكن اعتبارها ممثلة للعلم الاجتماعى

---

(١) عالم الفكر يناير فبراير مارس ١٩٧٣ ص ١٢٦، ١٢٧.

الحديث كما يقول جون جرين: فقد تعرضت هذه الآراء للنقد اللاذع من علماء الانثربولوجيا، وقد جاء معظم هذه الانتقادات من جوليان ستيوارد.

يقف جوليان ستيوارد موقف المعارضة من التطورية الكلاسيكية التى كانت تبحث عن القوانين العامة التى تحكم تطور الثقافة الإنسانية ككل، وتحاول إعادة بناء التاريخ عن طريق افتراض سير الأحداث فى خط واحد أو طريق واحد، وتذهب فى ذلك إلى تصور أن المجتمعات والثقافات لابد أن تمر بمراحل متتابعة محددة ومرسومة بدقة، بحيث تكون كل مرحلة منها مترتبة على ما سبقها من مراحل، وتؤدى فى الوقت ذاته إلى المرحلة التالية.

فلقد نبذ جوليان ستيوارد منذ البداية فكرة البحث عن تلك القوانين التى يزعم التطوريون الكلاسيكيون – ومعهم جوردون تشايلد، وليزلى وايت – أنها تحكم التطور الثقافى والاجتماعى ككل، كما نبذ الفكرة التى كانت سائدة من قبل من أن التطور الثقافى هو امتداد للتطور البيولوجى أو أنه يلازم "التقدم".

يؤمن جوليات ستيوارد بما يسميه "النسبية الثقافية" و"التفرد التاريخى" ومع ذلك فإنه يميل إلى (أن التطورات الثقافية تخضع للقانون، وأن التكيف مع البيئة الطبيعية عامل هام فى التغير الاجتماعى).

وفى هذه النقطة يختلف ستيوارد مع الكثيرين من علماء الاجتماع والإنثروبولوجيا الذين يميلون إلى التهوين من شأن البيئة الطبيعية والدور الذى تلعبه الثقافة، على أساس أن البيئة الواحدة قد يوجد بها أنماط ثقافية مختلفة (وأن النمط الثقافى بالتالى يتطور حسب عوامل وعناصر ديناميكية. داخلية تتحدى كل التوقعات العلمية)[1].

يقول الدكتور أحمد أبو زيد:

(إن كتابات العلماء المعاصرين تعتمد فى المقام الأول على الدراسات الميدانية ما أمكن، وعلى الحقائق المؤكدة، بعكس الحال فى كتابات القرن الماضى التى كانت

---

(١) عالم الفكر يناير فبراير مارس ١٩٧٣ ص ١٧٧ – ١٢٠.

تعتمد على ما أسماه دوجالد ستيوارت بالتاريخ الظنى أو التخمينى لمعرفة الصورة الأولى التى كانت عليها النظم الاجتماعية: لإعادة تركيب تاريخ المجتمعات البشرية وتصنيفها، من حيث درجة رقيها وترتيب مراحل الحضارة التى مرت بها هذه المجتمعات حتى الآن، وذلك حسب نظام عقلى دقيق يرسمون هم أنفسهم خطته ويحددونه تحديداً تعسفياً. ولذا فكثيرا ما يصلون إلى نتائج غريبة ومتناقضة، فبينما نجد – على سبيل المثال – السير هنرى مين يذهب إلى أن العائلة الأبوية هى الشكل الأول للنظام العائلى على الإطلاق، نجد باخوفن يذهب إلى أن الإنسانية عرفت أولا – بعد مرحلة الإباحية المطلقة – نظام العائلة الذى يرتكز على الانتساب إلى الأم قبل أن تصل إلى العائلة الأبوية، ومن الطريف أن مين وباخوفن نشرا نتائج دراستيهما فى نفس السنة عام ١٨٦١)[١].

إن معارضة الغالبية العظمى من التطوريين المعاصرين للنظرية التطورية الكلاسيكية لا تتوقف عند حد عدم قبول المماثلة بين التطور البيولوجى والثقافى والاجتماعى، وتأكيدهم لأهمية التفرد التاريخى والنسبية الثقافية، وإنما تذهب ببعضهم إلى حد إنكار أن يكون التنافس والصراع من وسائل التقدم الاجتماعى على ما كان يذهب إليه هربرت سبنسر فى نظريته عن البقاء للأصلح.

فكلمة الأصلح فى رأيهم اصطلاح غير دقيق ومضلل، ولا يفيد بالضرورة الامتياز والسمو فى الخصائص والقوى والقدرات فى كل الأحوال.

وهذا معناه أن العلماء المعاصرين – ويشاركهم فى ذلك عدد من علماء البيولوجيا أنفسهم – يميلون إلى التشكك فى الدور الذى يلعبه الانتخاب الطبيعى فى التاريخ البشرى والتهوين من أهمية ذلك فى التاريخ)[٢].

إن ألفريد لويز كروبير هو العالم المعاصر الذى بدد الأحلام فى إقامة علم طبيعى للتطور التاريخى، وأسدل ستاراً كثيفا على هذه الدعوة.

---

(١) عالم الفكر يناير فبراير مارس ١٩٧٣ ص ١٢٢.

(٢) عالم الفكر يناير فبراير مارس ١٩٧٣ ص ١٢٢، ١٢٥.

وتقوم آراء كروبر على التمييز بين المدخلين التاريخي والعلمي لدراسة الظواهر الاجتماعية، فالعلم إنما يعنى بالتجريد والبحث والدقة فى القياس، ويستعين فى ذلك بإجراء التجارب الدقيقة. وذلك بعكس المنهج التاريخي الذى لا يسعه إلا أن يبين نواحى الشبه بين الظواهر الثقافية والكشف بالتالى عن الأنماط لا القوانين.

ومع أن كروبر يرى أن كلا المنهجين يمكن تطبيقهما على كل الظواهر الموجودة فى الكون بلا استثناء، فإنه يقرر أن استخدام المنهج العلمى يحقق نجاحاً أكبر فى دراسة الظواهر العضوية بينما يناسب المنهج التاريخى دراسة الظواهر الثقافية الاجتماعية والسيكولوجية.

وبهذا التمييز يهدم كروبر كثيراً من آمال العلماء التطوريين المحدثين.

ولا يهتم كروبر فى كتابه "صيغ النمو الثقافى" بالبحث فى "لماذا" أى عن أسباب التغير الاجتماعى، اعتقادا منه أن المهمة الأولى للأنثروبولوجى هى البحث عن "كيف" أى عن الطريقة التى تعمل بها الثقافات.

كما كان يرى أن التاريخ أوسع وأعمق وأكثر تنوعاً من أن يرد إلى مجرد عدد من العوامل المتتابعة[١].

يقول كروبر: (إن العمليات الحضارية الفعالة تكاد تكون مجهولة لدينا، والعوامل التى تتحكم فى بناء الحضارات لا تزال لغزاً بالنسبة لنا.. وليس فى وسع المؤرخ حتى الآن سوى أن يبحث عن الأشياء، ويصل ما بين الذى يبدو منها متباعدا جدا، ويوازن ويوحد، لكنه فى الحقيقة لا يفسر، ولا هو من حقه أن يمسخ الظواهر شيئا آخر. إن طريقته ليست هى العلم، وإن كل الذى نستطيع أن نقوم به جميعا هو أن نتحقق من هذه الفجوة، وأن يخلف فينا عمقها اللامتناهى انطباع المهابة والتواضع، وأن نمضى فى سبيلنا على حافتيها دون القيام بمحاولات كاذبة لسد الفجوة الأبدية، أو التفاخر بلا حق بإقامة جسر بين حافتيها)[٢].

---

(١) عالم الفكر يناير فبراير مارس ١٩٧٣ ص ١٢٢ - ١٢٥.

(٢) تكوين العقل الحديث جـ٢ ص ١٩٥ - ١٩٧.

رابعا: فى الاعتماد على نذر قليل من المعلومات والاكتفاء بالتأملات الافتراضية.. والأحكام الاعتقادية:

يقول الدكتور أحمد أبو زيد:

إن النظريات التى كان يصنعها هؤلاء العلماء لم تكن تقوم على الحدس والتخمين فقط – وإنما كان يداخلها – على ما يقول إيفانز برتشارد: كثير من العناصر التقويمية أيضا.. وكانت تفسيراتهم للنظم الاجتماعية لا تعدو أن تكون موازين ومعايير نظرية لقياس التقدم بحيث توضع أشكال النظم أو العقائد التى كانت موجودة فى أوربا وأمريكا فى القرن التاسع عشر فى طرف، وتوضع النظم والعقائد البدائية فى الطرف المقابل.

وهكذا نجد أنه على الرغم من إيمانهم بأهمية المذهب التجريبى فى دراسة النظم الاجتماعية، فإن علماء القرن التاسع عشر لا يكادون يقلون عن الفلاسفة الأخلاقيين فى القرن الثامن عشر اعتمادا على الجدل والتفكير النظرى والمسلمات التحكمية)[١].

ويقول الدكتور هرمان رندال فى بيان كيف قامت هذه النظريات على "تأملات استنتاجية" لا على منهج علمى تجريبى:

(إن المذاهب الاستنتاجية التأملية الكبيرة التى رتبت الوقائع بحيث تنسجم مع افتراضاتها كمذهب كونت وسبنسر انهارت أمام هجمات المحققين الباحثين).

ويقول:

(إن علماء تطوريين بارزين كهربرت سبنسر ولستر. ف وورد الأمريكى بالرغم مما قد زينوا به صفحات مؤلفاتهم من الألفاظ البيولوجية.. بقوا إلى حد كبير من أصحاب المذهب الاستنتاجى – التأملى – المعتمدين على اليقينيات المسبقة، إذ يبتدئون من بضع مقدمات مفترضة، ويذهبون منها إلى بناء مذاهب واسعة، وهذا

---

(١) عالم الفكر يناير فبراير مارس ص١١٦.

واضح كل الوضوح فى حالة سبنسر الذى عالج التطور وهو متأثر بالميول الموروثة من القرن الثامن عشر، المنادية بالمذهب الميكانيكى فى العلم، وبمذهب حرية العمل فى المجتمع.

لقد حاول سبنسر أن يقحم جميع الحقائق ضمن مجرى تطورى كونى منسجم واحد ينمو كل شئ فيه من حالة بسيطة غير متميزة إلى حالة عضوية بالغة الفردية، وحاول أن يثبت – على طريقة القرن الثامن عشر – أن ثقل الكون بكامله يكمن وراء النظرية الفردية فى المجتمع. وهكذا بالرغم من أهمية منزلته بإدخال فكرة التطور العامة فى دراسة المؤسسات الاجتماعية، فإنه أيضاً نقل الطريقة الاستنتاجية إلى مفاهيم التطور، وقد استغرق تحرير العلوم الاجتماعية من هذا النقل المضلل والافتراض التوكيدى جيلا بكاملة.

وقبل أن ينهى عمله الضخم بزمن طويل أصبحت صفحات كتابه صفراء وعديمة الجدوى[(١)].

ويقول عن هربرت سبنسر، وا. ب تايلور: إنهما عمما من بضع ملاحظات نظما بسيطة قاسية، بموجبها تنمو المؤسسات التى تتفتح بذاتها بصورة آلية متبعة نفس الترتيب فى كل أنحاء العالم، وبناء على ذلك كان لابد للمجتمع فى كل مكان أن يجتاز نفس المراحل المحدودة منذ الشيوعية البدائية والحرية الجنسية، حتى الأشكال (العليا) للحضارة الأوروبية الحالية. (وقد ادخلت الحقائق بمهارة فى هذه القواعد، دون أقل انتباه إلى الوسائل التى تجرى بها هذه التبدلات على اعتبار أنها كانت تتم "بالتطور"

ونذكر من هؤلاء العلماء التطوريين التوكيديين، لويس مورغان الذى وجد خطته بين الهنود الأيركوبيين، وهم لسوء الحظ جماعة فريدة من نوعها.

و ج.ج فريزر الذى يحوى كتابه "الشجرة الذهبية" معلومات زاهية مغلوطة وصلت إليه بطريق غير مباشر.

---

(١) تكوين العقل الحديث جـ٢ ص ١٦٧، ١٦٨.

بعد مرحلة البدء هذه دخل علم الأنثروبولوجيا مرحلة أخرى تحطمت فيها نظرياتها المحببة بفعل الحقائق الباردة. فاضطرت فكرة التطور الثابت السائر فى خط واحد، إلى التراجع إزاء الدراسة الممحصة)

ويقول:

(لقد كان من المستحيل تقريبا أن يتجنب الباحث انتخاب حقائقه التى يريدها على نور نظرية سبق أن اعتقد بها.

وما شيده بناة الأنظمة هدمه النقاد. ففى علوم الاقتصاد، ونشأة الإنسان والاجتماع والسياسة، بل فى كل حقل أخذ كبار المفكرين يشعرون أن جميع النظريات لا تلبث أن تفند بزيادة المعلومات.

لكن هنالك شيئا واحدا بدا أنه وحده قد اكتسب بصورة نهائية. وذلك هو أن على الناس أن يجدوا الحقائق، وأن يدعوا النظريات تتحمل نتيجتها، تلك كانت حالة العلوم الاجتماعية العامة فى مطلع القرن الحاضر).

ويبين الدكتور هرمان راندال النتائج السلبية الهدامة التى يؤدى إليها إيمان العلماء بهذه النظريات:

(كانوا دائما يبدءون من معرفة ناقصة عن المجتمع البشرى المعقد التركيب، معتقدين دائما بأن من الممكن استكشاف بضعة مبادئ بسيطة وإنشاء علم كامل منها، وكانوا ينتهون دائما إلى نظرية. اجتماعية قادرة على تحطيم العقائد التقليدية، ولكنها عاجزة عن أن تقيم بدلا عنها نظاما أكثر شمولا منها، كان كل منهم يحمل فكرة علم الاجتماع عظيمة الأهمية ولكن أحداً منهم لم يكن يملك لا الطريقة ولا الحقائق اللازمة لإنجاز مثل هذه المهمة لهذا نرى العلوم الاجتماعية التى نشأت فى القرن الثامن عشر بالرغم من كونها أدوات انتقاديه عظيمة قد انتهت إلى نظم شاملة ومتحجرة أثبتت عجزها عن أى حل)[1].

---

(١) تكون العقل الحديث جـ ٢ ص ٥٦٣

التطور الأخير لعلم الاجتماع المعاصر

يقول الدكتور أحمد أبو زيد:

(أخذت المشكلات التطورية تتراجع بشدة وتتوارى من التفكير الاجتماعى والأنثروبولوجى المعاصر.

أو على الأقل تتخذ شكلا جديداً يختلف عما كانت عليه فى القرن الماضى. كذلك فإن نظرية التقدم الاجتماعى عن طريق الانتخاب الطبيعى لم تعد تؤخذ بعين الاعتبار الآن.

وبدلا من محاولة إبراز النواحى البيولوجية، فى التطور البشرى ومقابلتها بالتطور الاجتماعى والثقافى، فإن العلماء المعاصرين يفضلون أن ينظروا إلى الإنسان على أنه حيوان ناقل للثقافة، وبهذا فإنهم يميزون بين الإنسان وبقية الحيوانات تمييزاً قاطعًا، يكاد يماثل ما كان عليه الموقف قبل عصر داروين.

وجانب كبير من مسئولية انحسار التطورية الكلاسيكية يقع على عاتق النزعة البنائيه الوظيفية التى سيطرت على الدراسة الاجتماعية والانثروبولوجية من القرن الحالى) [القرن العشرين].

(ويمكن القول بوجه عام أن التطورية المعاصرة تختلف عن النظريات السابقة فى ناحيتين أساسيتين:

تتعلق الأولى منهما بأشكال التكيف الثقافى، إذ حلت فكرة التكيف الثقافى محل البحث عن الأصول الأولى، ومحل مبدأ الصراع.

وقد ذهب بعض العلماء المعاصرين إلى أن عملية التكيف الثقافى لا تشمل البيئة الطبيعية فقط، بل وكل عمليات التوافق مع النظم والأنساق الاجتماعية، والاختراعات والاكتشافات والاستعارات الثقافية. كل هذا يؤلف المادة الخام للتغير التطورى فى الثقافة).

(وتتعلق ثانيتهما بالتوفيق بين الاتجاهات والمبادئ التى كانت تعتبر متناقضة فى الماضى).

هذا ويهتم العلماء المعاصرون الآن بدراسة بعض المشكلات التى لم تكن تجد كثيراً من العناية من جانب العلماء السابقين ولعل أول هذه الأمور:

ما الذى يتطور؟ هل هى الثقافة ككل التى كان علماء القرن التاسع عشر يتصورون أنها تمر خلال عدد من المراحل الكبرى؟ أم أن الذى يتطور هو بعض الأنساق الاجتماعية المعينة بالذات؟

(وإن كان الرأى الأخير لا ينفى تأثر الكل بهذه التغيرات الجزئية فهو على كل حال يتميز عن المنظور التطورى العام الذى يعتبر مقياسا للتقدم.

المشكلة هى: هل يتم التطور بطريقة لا شعورية ولا عقلانية ويخضع لعوامل لا يدركها الإنسان أو يتم حسب خطة مرسومة بشكل أو بآخر؟

ومع القول بأن الخطة المرسومة لا تمنع من ظهور نتائج غير متوقعة، فإن هذا لا يمكن اعتباره مساويا للانتخاب الطبيعى فى البيولوجيا، لأن عملية الانتخاب الثقافى تخضع فى كثير من الأحيان لقدرة الإنسان على تحليل سلوكه وترتيب أموره وتدبيرها.

والمشكلة الثالثة هى: أين تكمن الدوافع التطورية؟

هل توجد فى وسائل الإنتاج أو فى التكنولوجيا أو فى صراع الطبقات، أو فى تقسيم العمل، أو فى قوة من قوى الكون يصعب إدراكها وتحديدها؟ إن العلماء المعاصرين يميلون إلى عدم ربط التطور بأشكال الحياة الاقتصادية وحدها فى جميع الحالات وهم يرون أنه: من السفه افتراض أن التطور يحدث دائما فى كل الأحوال فى قطاع معين بالذات من قطاعات الثقافة).

* الخلاصة هى أن معظم الانثروبولوجيين الثقافيين لم يعودوا يحفلون بدراسة

الثقافة الإنسانية كلها لإطلاق أحكام عامة عليها، وهم يرون أنه (يتعين على العلماء قبل أن يقدموا على مثل هذه الدراسة أن يدرسوا أولا عمليات التغير الثقافى التى تحدث بالفعل فى ثقافات محددة معينة، دراسة تفصيلية مركزة)

(ويظهر ذلك بشكل واضح فى كتابات فرانزبواز الذى يعتبر بحق شيخ الانثروبولوجيين فى أمريكا فهو يعارض بشدة: الفكرة السائدة عن وجود صيغة واحدة ثابتة للتطور الثقافى، تنطبق على الماضى مثلما تنطبق على المستقبل بالنسبة لكل المجتمعات وبغير استثناء، وأن التطور يسير دائما من البسيط إلى المركب فى مراحل معينة ومرسومة تحدد بالضرورة درجات التقدم التى أحرزها الجنس البشر كله)[1].

ويقول الدكتور هرمان راندال:

(بينما يكاد تقدم العلوم الاجتماعية فى العالم يبدو مخيبا للآمال بالنسبة للآمال الكبيرة والإدعاءات الكثيرة التى كانت معلقة عليه، فإن الفروع الخاصة لهذه العلوم قد سدت مجالاتها بصورة مناسبة إلى حد ما، ووضعت أسساً ثابتة، واكتسبت اتجاها نقدياً وأسلوبا تعقد عليه الآمال. وذهب هذا التطور إلى أبعد حد ممكن فى الحقوق ذات المواضيع المحدودة الضيقة، والتى يقل تعرضها إلى الهوى، والتى تتسع فوق كل ذلك إلى أبعد حد ممكن من الاستقصاء المفصل. فعلما النفس ونشأة الإنسان أصبحا علمين اصيلين، فى حين تناضل علوم الاقتصاد والسياسة وبصورة بارزة علم الاجتماع لتحرر ذاتها من سيطرة المفاهيم السابقة والأهواء الجماعية)[2].

فهل يبقى بعد ذلك للتطورية الاجتماعية "سند يصلح لمصاولة الدين"[3].

---

(١) انظر بحث الدكتور أحمد أبو زيد فى مجلة عالم الفكر يناير فبراير مارس ١٩٧٣ ص ١٢٠: ١٢٩.

(٢) تكوين العقل الحديث جـ٢ ١٧٦ – ١٨٠.

(٣) يقول الدكتور هرمان راندال: (إنها لسخرية غريبة أن موقف علمى الحياة والنفس قد قوى الاتجاه الاعقلى الذى أراد محاربته، ذلك لأنه إذا كانت الأعتقادات بالدرجة الأولى وسائل لمؤالفة المحيط، فكيف يكون مصير الحقيقة، بل مصير العلم ذاته؟ لا يمكن أن يكونا سوى شكل خاص للمؤالفه البيولوجية، تجلبه بسبب نجاح وظيفته فى تثبيت دعائم الحياة، فالحقيقة بأى معنى آخر، الحقيقة المطلقة التى نادى بها قدماء العقليين عديمة المعنى فى عالم متطور. ألا يمكن حينئذ أن يكون صحيحا أى اعتقاد يؤدى إلى نتيجة؟ هكذا بدا الباب مفتوحا بالنسبة للكثيرين من أجل أن يبرروا تبريراً جديداً إيمانهم المقدس، انظر: تكوين العقل الحديث جـ٢ ص١٥٦.

الدين الذى هو عند الله الإسلام؟

إن النتيجة التى تخرج بها من هذا المبحث هى أن التطور والتقدم كليهما لا يفسر لنا "الدين" بل ندعى – على العكس من ذلك – أن الدين هو وحده الذى يمكنه أن يقدم تفسيراً للتطور والتقدم.

الباب الرابع

نقد العلم الخالص

الفصل الأول

نقد العلم الخالص في مجال المعرفة

عجز العلم عن إدراك "حقائق" الأشياء

إن العلم التجريبى فى بحثه الدؤوب عن "المادة" لم يستطع إنكار الغيبيات[١].

ومع ذلك حاول المستندون إليه التشويش عليها بوضع "أسماء" لها، ونتحدث هنا عما هو من المبادئ الأولى فى العلم وهو أقرب فى نظرة العلم الحديث إلى حقيقة الغيبيات، مما لا يدرك العلم "حقيقته" ولكنه يؤمن به.

(١) ففى قضية "المكان" و"الزمان" ما هما؟

يذهب كارل بيرسن[٢] إلى إفراغهما من محتواهما الخارجى، واعتبار كل منهما اسما لخاصية ذهنية.

فهو بالنسبة للمكان يقرر أنه "ترتيب" الظواهر الموجودة معا. ومن الواضح لديه أن فكرة الترتيب لا علاقة لها بوجود الظواهر ذاتها. وكذلك الأمر بالنسبة للزمان.

غاية ما فى الأمر أن المكان يدل على وجود إدراكاتنا معا فى زمان واحد والزمان يدل على تلاحق إدراكاتنا فى موقع واحد من المكان.

ويأتى مفهوم الحركة بعد ذلك ليكون مجرد تعبير عن "التصور" الجامع بين الزمان والمكان، أى: تغير المكان مع تغير الزمان.

---

(١) أنظر كتابنا "عقائد العلم" نشر مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر. والباب الثانى من هذا الكتاب.

(٢) أستاذ الهندسة النظرية وكرسى الرياضة التطبيقية والميكانيكية بالكلية الجامعية بلندن لفترة طويلة.

وبناء عليه فإن ما يطلق عليه اسم "حركة" الأجسام ليس حقيقة من حقائق الحس، وإنما هو طريقة ذهنية نصف بها التغيرات.

ثم يأتى هانز ريشنباخ ليخطو خطوة أعمق فى إظهار الدلالة الاسمية لكل من الزمان والمكان، ويظهر الصعوبات التى تصل إلى حد الاستحالة والتى تمنع من تقديم مفهوم موضوعى لكل منهما. ويقدم لنا مشكلة "التطابق"[(١)] التى تهدد معرفتنا الموضوعية للجسم والمكان، من حيث إنه لا سبيل إلى اختبار التطابق والتحقق منه؛ والمخرج الوحيد من هذه المشكلة – فى رأيه – هو ألا ننظر إليها من ناحيتها الموضوعية، وإنما يكفينا النظر إليها من الناحية التعريفية أو الاصطلاحية، فليس هناك سبيل إلى معرفة ما إذا كانا الجسمان متساويين بالفعل، ولكن يكفى أن نقول: إننا "نسميهما" "متساويين.

وإذا كانت هناك مشكلة موضوعية فى الحكم بالتطابق بين جسمين، فإن هناك مشكلة مشابهه فى الحكم بالتزامن بين حادثين.

ذلك أننا نسمى الحدثين متزامنين إذا لم يكن أحدهما سابقا أو لاحقا للآخر.

وتظهر المشكلة عند المقارنة بين حادثين فى مكانين مختلفين[(٢)] ويتضح ظهورها كلما بعدت المسافة بين المكانين.

وهكذا الأمر جرى فى مشكلة حقيقة "المادة" فهاهو برتراندرسل – مثلا – يقرر أن لا علاقة بين كلمة "ألكترون" وما تدل عليه أكثر من العلاقة القائمة بين كلمة "لندن" وبين المدينة التى تدل عليها الكلمة، بل إن رسل يقرر أن علاقة كلمة "ألكترون"، بما تدل عليه أضعف، (فإننا لا ندركه، ولا ندرك أى شيء مما نعرف أنه مقوم من مقوماته)[(٣)].

---

(١) لنفرض أن كل الأشياء المادية ومن ضمنها أجسامنا قد تضاعف حجمها عشرة مرات أثناء نومنا فى الليل، فعندما نستيقظ فى الصباح لا نكون فى وضع يسمح لنا باختبار هذا الفرض، ولن نتمكن أبدا من التحقق منه. أنظر نشأة الفلسفة العلمية ص١٢٢.

(٢) راجع نظرية النسبية لأينشتين.

(٣)أنظر كتابه "فلسفتى كيف تطورت" ص١٦، ١٧.

ويصرح رسل بقوله عن "المادة و"العقل" معا (إنها ليست إلا رموزا لأشياء غير معروفة)[1].

وها هو "فتجنشتين" يقول عن "الأشياء" التى تكون صميم فلسفته (لا يسعنى إزاء "الأشياء" إلا أن أسميها)[2].

ويقول رتشارد هو نجستوالد عن الفلسفة المادية (هى فى الواقع لم تقدم غير اسم "المادة" تخفى وراءه الروح[3]).

هؤلاء فلاسفة فى مجال العلم.

فماذا عن علماء "العلم التجريبي" أنفسهم؟

ما هو "البروتون"؟

مجرد تسمية مشتقة من أصل لاتينى، معناها "الأول"؟!

ما هو "النيوترون"؟

مجرد تسمية مشتقة من أصل لاتينى معناها "المحايد" أو "المتعادل"؟

وكما يقول الدكتور جون كيمنى (نجد كثيرين من العلماء قد أخذوا بما تحقق من تقدم فى حين أن كل ما قد حصل لا يعدو وضع مجموعة جديدة من التعاريف)[4].

وكما يقول الشاعر الألمانى الشهير "جوته" عن بعض المصطلحات العلمية (كم من أسماء كبيرة ضخمة يبتدعها الناس فيسمون بها الأشياء التى "لا تجوز" عقلا ليسهل فى العقل تجويزها)[5] وصدق الله تعالى (إن هى إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم).

---

(١)أنظر مجموعة مقالاته "عالمنا المجنون" ص٩٧.

(٢) أنظر "لودفيج فنجنشتين" للدكتور عزمى إسلام ص٣٣١.

(٣) فلسفة القرن العشرين ص٥٦.

(٤) الفيلسوف والعلم ص ٢٠٢.

(٥) أنظر بواتق وأنابيب ص٥١.

عجز العلم عن إدراك "المطلق".

لا يهدأ العقل البشرى دون التطلع إلى "المطلق" ومحاولة إدراكه.

وإذا كان المنهج العلمى يقوم أساسا على "النسبية" فهو لا يمكنه أن يستبعد "المطلق" من مجال المعرفة إلا بإعلان عجزه عن إدراكه.

ونسبية العلم هى فى حد ذاتها اعتراف بالمطلق.

(١) وإذ يقرر "هاملتون" الفيلسوف الإنجليزى أن المعرفة البشرية نسبية، سواء من حيث كونها تقوم بين حدين يجمع بينهما فى الحكم، وتقوم بين ذات عارفة وموضوع معروف، وتقوم بين جوهر وعرض، وهى كلها "نسب" إذا حاولنا رفعها محونا كل معرفة، فإنه يقرر أنه لابد من الاعتراف بالمطلق (لأن أى موضوع معروف هو جزء من حيث إنه مشروط، ومن ثم فهو مردود إلى "لا مشروط") وهذه النسبة تخرجنا من حدود معرفتنا وتجعلنا نثبت وجود المطلق، وإن كنا لا ندرى عنه شيئا.

(٢) وإذ يقرر هربرت سبنسر استحالة وصول العقل إلى معرفة مطلقة، (لأن كل فعل من أفعال العقل لا يمكن أن يكون واضحا إلا إذا توافرت له عناصر ثلاثة هى: التمايز، والتشابه، والعلاقة..) فإنه يقرر فى الوقت نفسه أننا بذلك نحكم بعقولنا أنه موجود، وذلك (لأن النسبى نفسه يصبح غير قابل للتصور إن لم نتصور وجود علاقة بينه وبين آخر غير نسبى "أى مطلق".

وهكذا يخلص سبنسر إلى القول بأن قوانين الفكر التى تحظر علينا تكوين تصور عن "الموجود المطلق" هى بعينها التى توجب علينا التسليم بوجوده[١].

وكما يقول أميل بوترو (العلم نفسه ... هو الذى يشير إلى إمكان المعرفة الأعلى، المعرفة الأعلى من المعرفة العلمية)[٢].

---

(١) أنظر مجلة تراث الإنسانية العدد ١٢ مجلد ٣ وتاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم.

(٢) العلم والدين ص ٢٠٥ – ٢٠٦.

عجز العلم عن الوصول إلى "اليقين":

يقول رالف ت فلوولنج عن الكشوف العلمية الحديثة (مهما يكن حظ هذه الكشوف من إقبال الناس فقد كانت إيذانا بانتهاء عصر المادية العلمية التى كان لها القدح المعلى خلال قرن ونصف من الزمان ... فقد انتقلنا فى خلال ثلاثين سنة تقريبا من القول بأن أشد الأمور الواقعة يقينا هو "الذرة" إلى عكس هذا، إذ صرنا نعد الشيء اليقينى هو مبدأ اللايقين.)[١].

(٢) وإذا كان برترا ندرسل قد اهتز يقينه فيما يسمى "العقل" و"المادة" وأراد أن يقدم بديلا عنهما فيما سماه "النسيج المحايد"، مستهدفا بذلك التعبير عما هو موضع الشك بما لا يكون موضع شك، فإنه كما يقول عنه الدارسون المتخصصون لفلسفته: قد انتقل بنا إلى مصطلح أشد غموضا.

فضلا عن أنه – بصفة عامة – (قد انتهى إلى أن كل معرفتنا الإنسانية غير يقينية، وغير دقيقة)[٢].

وهل يستند العلم الحديث إلى "اليقين" فى احتمائه "بالرياضة"؟

يقول برترا ندرسل (إن الرياضة تتألف من تحصيلات حاصل، وإنى لأخشى أن تكون الرياضة بأسرها قد تبدو لعقل على قدر كاف من القوة تافهة تفاهة العبارة التى تقول: إن حيوانا ذا أقدام أربعة .. حيوان. إن اليقين البديع الذى كنت آمل أن أبلغه فى الرياضة قد فقدته فى متاهة محيرة.)

ويقول هانز ريشنباخ فى "فلسفته العلمية" عن "احتمالية الواقع" (إننا عندما نحلم لا نعلم أننا نحلم، وإنما نعرف أن حلمنا كان حلما فيما بعد، أى عندما نستيقظ فقط، فكيف ندعى إذن أن تجاربنا الحالية يمكن الاعتماد عليها أكثر من الحلم؟ إن كون هذه التجارب مقترنة بشيء من الواقعية لا يجعلها أكثر قابلية للاعتماد عليها. إذ

---

(١) أنظر بحثه عن "الفلسفة الشخصائية" ضمن كتاب فلسفة القرن العشرين ص ١٠٩.

(٢) أنظر "فلسفة برترا ندرسل" للدكتور محمد مهران.

أن هذا الشعور ذاته يكون لدينا فى الحلم، فليس فى وسعنا أن نستبعد تماما احتمال أن التجارب التالية ستثبت أننا نحلم الآن.)[1].

ويقول أميل بوترو (إن العلم لم يعد يفكر فى منح العقل نسخة تشبه الأشياء الخارجية التى من الواضح أنها غير موجودة كما نفترضها، ولكنه يكشف علاقات... تكون صحيحة بالمعنى الإنسانى للكلمة)[2].

ويقول الأستاذ ليكونت دى نوى (ليست هناك حقيقة علمية بالمعنى المطلق، والقول المعروف "السير نحو الحقيقة بواسطة العلم "قول باطل، فهناك فقط مجموعات من الإحساسات التى وجدنا بالتجربة أنها تتبع بعضها البعض بترتيب معين، والتى "ندعي" أنها ستتوالى على نفس النمط فى فترة مستقبلة محددة، تلك هى روح الحقيقة العلمية"[3].

عجز العلم عن إدراك أصل الوجود وغايته:

يقول أميل بوترو:

(مهما نفترض امتداد التجربة فإنها لا يمكن أن تبلغ الأصول الأولى، ولا الغايات الأخيرة.)

ثم يبين أن هذا الجهل يلقى بظله القاتم على وظيفة العلم فى تفسير الظواهر.

إذ أن الكائن الطبيعى وهو يتحرك وفقا لقوانين، فإنه لا يفعل ذلك إلا لوجود طبيعة معينة فيه، فما هى هذه الطبيعة؟

أهى ثابتة؟

ولم كانت بهذا الشكل أو ذاك؟

يقول: (هذه الأسئلة تنطوى بالنسبة للعلم على حلقة مفرغة).

---

(١) نشأة الفلسفة العلمية ص٣٧، ص٣٨.

(٢) العلم والدين ص ١٩٢.

(٣) مصير البشرية ص١٦.

ولذلك كانت - بالضرورة - مما يتجاوز العلم. فالتجربة تقرر القوانين أو العلاقات بين الظواهر.

ولكن ليس للتجربة سبيل إلى معرفة: أهذه القوانين مجرد وقائع أم أنها ترتبط بطبيعة ما، ثابتة تهيمن على الوقائع.)[1].

وبهذا ينهدم تماما كل سند علمى للمادة فى ادعائها بأن المادة أصل الوجود.

ويحدد الأستاذ ليكونت دى نوى - فى كتابه مصير البشرية - المشكلة فى أن العلم وهو "يصف" الأسباب القريبة، يدفعنا دفعا - ومن الوجهة المادية البحتة - إلى أن نرجع بالسببية إلى مجال خارج العلم، ولندخل فى عالم العقائد.

ويقرر أن وجود السبب الكافى - أو العلة التامة - هو وحده الذى يجوز أن نتوقف عنده، ويبين أن البحث فى العلة التامة يخرج عن نطاق العلم.

عجز العلم فى مجال المصادفة:

إذا كان الملحدون الذين يدعون الاستناد إلى العلم يصرحون - كما صرح برتراندرسل - بأنهم فى تفسير أصل الوجود وتطوره يفضلون القول بالمصادفة، على القول بوجود عناية إلهية مدبرة.. فإن العلم يتخلى عنهم، وهو يكشف عن قانون المصادفة وأنه - كما يقول عنه رسل نفسه - (يتصف بما تتصف به الرياضة من ضبط ويقين طالما لم يطبق، وينشأ عدم اليقين عند التطبيق)[2].

وكما يقول الدكتور جون كيمنى (إن القوانين الاحتمالية تدخل إلى العلم بسبب إخفاق جميع الوسائل الأخرى، وعندما نضطر إلى الاعتراف بجهلنا الكامل)[3].

وكما يقول ليكونت دى نوى عن فرصة تحقيق "احتمال ما" (إنه مهما كانت الفرصة ضئيلة فإنه لا يمكننا أن نثبت أنها سوف تتحقق حتى فى نهاية بليون بليون

---

(١) العلم والدين ص١٨٩ - ١٩٠.

(٢) فلسفتى كيف تطورت ص٢٣٥ - ٢٣٦.

(٣) الفيلسوف والعلم ص١١٨.

قرن، فقد تتحقق "ذرة" واحدة منذ البداية" ثم لا تعود على الإطلاق، وتزداد استحالة حدوث ذلك مع كل ذرة جديدة، وتزداد مع كل مجموعة متشابهة، فإذا وصلنا إلى الخلية وأردنا التعبير رياضيا عن ظهورها تصبح الأرقام السابقة غير ذات قيمة ...).

ثم يقول (إننا نصل إلى نتيجة هامة وهى أنه من المستحيل تماما تفسير جميع الحوادث التى تتعلق بالحياة وبتطورها بواسطة العلم)

ويقول (إنه لا يمكن تفسيرها إلا بكونها معجزة أو بتدخل قوة تفوق "العلم".)[1].

وينتهى إلى أنه لا توجد حقيقة واحدة أو نظرية واحدة فى أيامنا هذه تقدم تفسيرا مقبولا لمولد الحياة وتطور الطبيعة، ويقرر أننا بدراستنا لمسألة أصل الحياة مضطرون إلى أن نقبل فكرة تدخل قوة سامية (يدعوها العلماء أيضا "الله" وهى عكس الصدفة.)[2].

هذا وإنه لمن العجب أن نجد الماديين الذين يدعون الاستناد إلى العلم – وهم يبدأون السير فى بحثهم منطلقين من أن القول بالإرادة الإلهية إنما هو محض عجز من الإنسان عن معرفة الأسباب، وأن معرفة الأسباب تلغى القول بالإرادة الإلهية – نجدهم فى نهاية الشوط يعلنون العجز عن معرفة السبب، فماذا يفعلون؟ هل يؤوبون إلى الإيمان بالله، كلا، ولكنهم يفضلون القول بالمصادفة على ما بها من تغطية على الجهل.

عجز العلم عن تحقيق "الموضوعية" و "الواقعية":

إنه لابد فى البداية – وكما يقول أميل بوترو – من التفرقة بين الواقعة العلمية والواقعة الخام.

---

(١) مصير البشرية ص٣٣ – ٣٤.

(٢) مصير البشرية ص١١٠.

ذلك أننا (نقرر الوقائع التى نسميها علمية بواسطة نظرياتنا وتعاريفنا العلمية الموجودة من قبل)

وكما صيغت النظريات بحيث تلائم الوقائع فإن الوقائع – فى العملية العلمية – تصاغ بحيث تلائم النظريات.

فاتفاق النظريات مع الوقائع هو من بعض الوجوه اتفاق هذه النظريات مع نفسها.

إن العقل البشرى لا يعرف ولا يدرك إلا بشرط حصوله من قبل على قوالب للمعرفة وللإدراك.

فما هو الأصل الأول لهذه المعارف السابقة؟

وما الذى تمثله، وما قيمتها؟

إن المشكلة تتجاوز نطاق الوقائع العلمية. وكل ما نعرفه هو أن معرفتنا وإدراكنا لا يمكن أن تكون إلا ترجمة بلغتنا للحقائق التى تقدم إلينا.

والواقع كالقوانين فى هذا الصدد، إذ هى – أى الوقائع – لا تعطى لنا إلا بسبب قوانين معينة، إذ يرجعها الشعور إلى نماذج موجودة من قبل. ولن يتمكن العلم من التخلص من هذا الشرط العام للمعرفة.

إن العلم لغة، ولا يمكن أن يكون غير ذلك، فكيف تصنع هذه اللغة؟ وأى جزء من الحقيقة تكون هذه اللغة أهلا للتعبير عنه؟ وبأى درجة من الأمانة؟

هذه الأسئلة من الواضح أنها محيرة، مادام العقل لا يمكنه أن يبحث فيها إلا بمعرفة الأفكار السابقة وباسمها.

ما يستخلص من هذا هو أن العلم ليس أثرا تحدثه الأشياء فى عقل منفصل، بل مجموعة من العلاقات التى "يتخيلها" العقل، لتأويل الأشياء، ولكسب القدرة على استخدامها[1].

---

(١) أنظر العلم والدين ص١٩٥ – ١٩٦.

ثم يزيد أميل بوترو توضيحه للاواقعية القوانين والفروض ببيان أن هذه الفروض والقوانين العلمية تميل بوجه عام إلى أن تضع فى العالم خصائص الوحدة والبساطة والاتصال. وهذه الخصائص ليست من ثمرة الملاحظة، فضلا عن أنه يعسر التوفيق بينها:

لأن عالمنا مادامت كثرة أجزائه لا نهاية لها فأن ترغب فى أن يكون واحدا كأنك تتطلب من كل أجزائه أن يؤثر بعضها فى بعض وأن يتأثر بعضها ببعض، مما يجر إلى تعقيد لا خلاص منه، هنا يبدو التناقض بين الوحدة والبساطة.

والأمر كذلك فى البحث عن الاتصال لأنه ابتعاد عن البساطة التى تضمنها كثرة من المقولات تتميز فيما بينها.

وفى النهاية فإن هذه الخصائص يفرضها العقل على الأشياء، لأنه بمقتضى طبيعته لا يستطيع أن يتمثلها كما تعطى له فى التجربة البحتة[1].

وهذا يتفق تماما مع ما ذهب إليه كارل بيرسن من القول (بأن القانون العلمى ليس كشفا لعلاقات موجودة فى طبيعة الأشياء، وإنما هو اختراع لهذه العلاقات.)[2].

وكما يقول ليكونت دى نوى (إن مقياس الملاحظة هو الذى يحدد الظواهر، فعندما تغير مقياس الملاحظة نشاهد ظواهر أخرى.

ففى نطاق مقياس ملاحظاتنا تكون حافة الموس خطا مستقيما، أما تحت المجهر فتبدو متقطعة، أما فى المقياس الكيميائى فإن الذى أمامنا جواهر من الفحم والحديد، وفى مقياس الجواهر يوجد أمامنا إلكترونات تسير بسرعة عدة آلاف من الأميال فى كل ثانية. وجميع هذه الظواهر هى وجوه للظاهرة الأساسية وهى وجوه اختلفت باختلاف مقياس الملاحظة الذى نستعمله ... وإنه فى الطبيعة لا توجد عدة

---

(١) العلم والدين ص٢٢٣.

(٢) مجلة تراث الإنسانية العدد ١٢ المجلد ٣ ص٩٢٢.

مقاييس، وإنما هناك ظاهرة واحدة متناسقة، ضخمة على مستوى لا يدركه الإنسان.)[1].

ويقول الأستاذ جورج جاموف:

(لا نستطيع الجزم بأن نتائج القياس والمشاهدة تصف بالفعل ما كان يحدث لو أننا لم نستخدم وسائل القياس، فالراصد ومعداته كلاهما يصبح جزءا متكاملا مع الظاهرة التى تدرس، وفى جميع الحالات يوجد تأثير متبادل لا يمكن تجنبه على الإطلاق بين الراصد والظاهرة.)[2].

وهو فى هذا يتفق تماما مع ما ذهب إليه عالم الذرة الفرنسى الشهير لويس دى برولى إذ يقول (لم تعد فيزياء الكم تقودنا إلى وصف موضوعى للعالم الخارجى متفق مع المثل الأعلى للفيزياء الكلاسيكية. إنها لم تعد تمدنا بشيء سوى العلاقة بين حالة العالم الخارجى ومعرفة كل راصد، وهى علاقة أصبحت لا تعتمد على العالم الخارجى وحده، بل أيضا على المشاهدات والقياسات التى يجريها الراصدون. وهكذا يفقد العلم جزءا من طابعة الموضوعى..)[3].

ثم يقدم لنا فى هذا الصدد حقيقة بسيطة هى:

(إن علم الإنسان بشرى ولا يمكنه أبدا أن يكون غير ذلك.)[4].

ثم يعبر عن ذلك كله تعبيرا صارخا بقوله (لقد قيل عن الفن إنه "الإنسان مضافا إلى الطبيعة" ونفس التعريف ينسحب أيضا على العلم.)[5].

ويبلغ الصراخ أمام هذه الحقائق أقصاه فى وليم جيمس عندما يقول: (ليست العلوم الطبيعية إلا فصلا واحدا من أدوار الشعوذة العظمى التى تلعبها قوانا الإدراكية مع نظام الوجود كما تمثله لنا الحواس.)[6].

---

(١) مصير البشرية ص٢٠.

(٢) قصة الفيزياء ص٣٤٤.

(٣) الفيزياء والمكروفيزياء ص١٤٦.

(٤) الفيزياء والميكروفيزياء ص١٢٧.

(٥) السابق ص٧٩.

(٦) العقل والدين ص٩٧.

عجز العلم فى مجال "التفسير":

إذا كانت شمس القرن التاسع عشر – كما يقول الأستاذ إسماعيل مظهر – لم تشرق إلا وقد برز العلم من ثنايا الفكر الإنسانى بمستكشفات جرت إلى القول بأن مغاليق الوجود قد فتحت أمام العقل من طريق العلم، وأنه – أى العلم – سوف يصل إلى حل رموز الكون وأسرار الوجود فى أقرب حين..، وأخذ الناعون ينعون على طلاب الفلسفة ودارسى الدين أن طريقتهم التى يعكفون عليها فى تفسير حقائق الحياة طريقة "غير علمية" وأن ليس لشيء فى العالم من حق الوصول إلى ذلك المدى القصى من المعرفة سوى المعرفة العلمية...

فإنه قد أصبح من الواضح الآن أن القرن التاسع عشر لم يشرف على الختام؛ حتى ودعه العلماء بعدة مستكشفات خطيرة فى الفيزياء والكيمياء والتاريخ الطبيعى جعلت أهل العلم يقررون أن للعلم حدا يقف عنده فى تفسير الوجود[١].

ماذا يقول العلم فى تفسير عودة حجر إلى الأرض بعد أن يتم قذفه إلى أعلى؟

يقول: لأن جاذبية الأرض تجذبه ثانية إلى أسفل.

أعد هذا القول مرة أخرى فماذا تجد فيه؟

إنه ليس أكثر من قولك "لأن كل الأشياء الأخرى تجرى عائدة إلى الأرض تحت تأثير الظروف المحيطة بذلك الحجر."

ولكنك إذا تساءلت: لماذا تسقط الأشياء أصلا؟

ولماذا يكون للجاذبية ضلع فى نظام العالم؟

وما هى الجاذبية؟

لم تجد – كما يقول بيتى كروزيار – جوابا من العلم[٢].

وكما يقول أحد العلماء عن الكهرباء:

إننا نعلم ما الذى تفعله الكهرباء، ونعلم كيف تعمل ذلك، ولكننا لا نعلم بالضبط: لماذا تعمل الكهرباء ما تعمله؟

---

(١) ملقى السبيل ص١١٠ – ١١١ .

(٢) أنظر ملقى السبيل ص٨٤ – ٨٥.

إننا نستعمل الكهرباء ولكننا لا نستطيع أن نفهمها تماما.

ويقول برتراندرسل: (كل ما تتيحه لنا الفيزياء لا يعدو بعض المعادلات التى تقدم لنا بعض ما تتصف به تغيرات الحوادث من خواص.

أما ما هى هذه التغيرات، ومن وإلى أى شيء تتغير فإن الفيزياء لا تجد جوابا)[١].

ويقول كارل بيرسن:

(تقتصر مهمة القانون فى معناه العلمى على وصف الإدراكات الحسية عن طريق اختزال ذهنى، ولما كان العلم يقتصر على الوصف ولا يفسر شيئا فمن الطبيعى ألا ننتظر منه تعليلا للترتيب الذى تحدث به هذه الإدراكات أو إيضاحا لعلة تكرار هذا الترتيب)[٢].

إن العلم – والفلسفة أيضا – إذ يعجزان عن التفسير، أو عن التفسير الصحيح، فإنه لابد من اللجوء إلى القول بالإرادة الإلهية.

عجز العلم فى مجال "التعميم":

لا يقتصر عجز العلم على عدم قدرته على التفسير، ولكنه فى مجال "الوصف" لا يمكنه – بحسب حدود منهجه الاستقرائى – الانتقال من مجال الملاحظة، إلى مجال وضع "القواعد العامة" إلا بنوع من المجازفة "التى تبررها المنفعة" لا غير.

إن التعميم قول يتجاوز الملاحظة الفعلية إلى قاعدة أو قانون، يغطى الحالات الملاحظة والحالات التى لم تلاحظ بعد.

وهذا التجاوز يسميه العلماء "القفزة الاستقرائية" وكما يقولون فإن (القفزة الاستقرائية هى "قفزة فى الظلام") لأن التعميم قد لا يكون صحيحا على الرغم من أن الملاحظات التى بنى عليها صحيحة.

نعم، إنه لا مفر – عمليا – من التعميم، ليمكن التطبيق، والانتفاع .. ولكن السؤال هو: هل يتم ذلك بمنطق التفكير التجريبى نفسه؟

---

(١) فلسفتى ص١١.

(٢) تراث الإنسانية السابق.

يقول أوجست كونت (إن التفكير التجريبى المطلق تفكير عقيم، بل لا يمكن تصوره على وجه الدقة..)[1].

وعلى هذا الأساس فإنه لا يمكننا أن نرى فى الدعوة إلى التعميم انسجاما مع ذاتية المنهج الوضعى، مهما كانت مبررات تلك الدعوة.

والاعتذار بأن المعرفة الإنسانية لا يمكن أن تقتصر على المعرفة التجريبية البحتة، لا يعنى أن نعطى العلم وظيفة ليست خاصة به، ولكنه يعنى أن المعرفة الإنسانية لا يمكن أن تقتصر على المعرفة "العلمية" وهناك فاروق منهجى بين أن نعمم باسم "العلم"؛ أو أن نعمم باسم العقيدة، أو الفلسفة، أو الأخلاق، أو الإيمان، أو المنفعة، مثلا.

عجز العلم أمام الأخطاء "الحتمية":

لا مفر من أن نفترض أن حظا من الخطأ كامن فى أية نظرية أو قانون علمى، لم يكشف عنه بعد.

وكما يقول لويس دى برولي[2] (لا نستطيع أن ننسى أنه يوجد دائما فى المشاهدة والتجربة أسباب للخطأ يستحيل استبعادها كلية) وأنه ينبغى على كل فيزيائى تقدير أهميتها من ناحية والتقليل منها بقدر الإمكان من ناحية أخرى.

وكما يقول هرمان راندال: (من الواضح تمام الوضوح أن النظريات والمفاهيم العلمية تتغير مع الزمن، وأن من يذهب اليوم إلى أن أيا من الأفكار الحديثة يعبر عن الأشياء "كما هي" .. هو إنسان جرئ.)[3].

وكما يقول: (إن العلماء هم أول من يسلم بأن مجموع معرفتهم طفيف إذا قورن بما يجب عليهم تحريه بعد، وأن من الواضح أن فرضياتهم على حد كبير من الفجاجة، وعدم الملاءمة فى كثير من المواضيع الخطيرة.)

---

(١) أنظر فلسفة أوجست كونت ص٤٩.

(٢) الفيزياء والمكروفيزياء ص١٢٨ – ١٣١ - ١٣٢.

(٣)تكوين العقل الحديث ج٢ ص١٢٣ – ١٢٤ - ١٣٣.

ويقول هانز ريشنباخ: (من غرائب الأمور المشاهدة بالفعل أن أولئك الذين يرقبون البحث العلمى من الخارج ويعجبون به، يكون لديهم فى كثير من الأحيان ثقة فى نتائج هذا البحث العلمى، تفوق ثقة أولئك الذى يسهمون فى تقديمه.)[١].

ثم يقول جيمس كونانت: (إنى أستطيع أن أكتب مجلدا كبيرا عن الأخطاء التى وقعت فى تجارب علم الطبيعة والكيمياء، وعلم الحيوان، من تلك التى وجدت سبيلها إلى النشر فى المائة عام الماضية، وأستطيع أن أكتب كذلك مجلدا آخر كبيرا كهذا، أسجل فيه ما تجمع فى المائة عام الماضية من آراء لم تثمر أبدا، ومن أحكام مطلقة، ونظريات ناقض بعضها بعضا)[٢].

ومن عجب أننا نجد – بالرغم من هذا – اعتقادا عند دراويش العلم بأن كلمة العلم لا ترد.

وهو اعتقاد لا يفترق فى قطعيته وعموميته عما يستقر فى خلد البعض عن عصمة الإمام، أو عصمة البابا.

وهو اعتقاد يرجع فى بعض وجوهه إلى فكرة قديمة سادت عن منطق أرسطو – منذ ظهوره – بأنه (تعصم مراعاته الذهن عن الخطأ) ربما لأن المنهج العلمى كان هو الوارث للمنطق القديم، وهو الوارث – فى منطق الإلحاد – للدين.

يقول هانز ريشنباخ – لا مدافعا عن الدين ولكن حرصا منه على أن يظل مكانه فارغا:–

(فى حالات كثيرة حل الإيمان بالعلم محل الإيمان بالله)[٣].

نماذج من أخطاء العلم:

(١) هناك نوعان من التعميم فى العلم: التعميم الإحصائى كالإحصائيات التى يقوم بها معهد جالوب والتعميم المطرد كتأكيد صفة البياض فى الأوز العراقى.

---

(١) نشأة الفلسفة العمية ص٤٩ – ٥٠.

(٢) مواقف حاسمة فى تاريخ العلم ص٣٣.

(٣) نشأة الفلسفة العلمية ص٥٠.

ويعرف العلماء أن الأخطاء فى النوع الأول من هذه التعميمات يصعب كشفها – بالرغم من وجودها – لما فى أسلوب الإحصاء من المراوغة. لأنك مهما دحضت النسبة الإحصائية بفرد استثنائى، فإنه لا يمكن الاستماع إليك، (لأن الفرد الاستثنائى لا يدحض المتوسط.)

وكما يقول ليونيل روبى (إن الأرقام لا تكذب ولكن الكاذبين يرقمون) أو كقول بعضهم على سبيل المبالغة: (هناك ثلاثة أنواع من الكذب: الكذب العادى، والكذب الفاحش، والإحصاءات.)

ويقول ليونيل روبى عن الإحصائيات التى يقوم بها معهد جالوب الشهير (يتمتع معهد جالوب بسمعة طيبة، وطريقته فى إجراء الإحصائيات الاستفتائية علمية عملية، ولا يسع المرء إلا أن يحترم ما يصدر عنه من نتائج، ولكن لا يمكن لأى معهد من معاهد إجراء الاستفتاءات – مهما تبلغ إجراءاته من الدقة العلمية والعملية – أن يتلافى إمكان الخطأ، أو يضمن الصحة والدقة إلا مقترنة بنسبة معينة من الخطأ.)[1].

(٢) التشبث بالأخطاء فى تاريخ العلم:

إذا كانت النظرية العلمية – كما يقول لويس دى برولى – قد أثمرت اكتشافات رائعة: فإنها استطاعت فى بعض الأوقات أن تؤخر خطوات التقدم. وأوضح مثال على ذلك نظرية "الفلوجستون" تلك التى قبلها العلماء منذ منتصف القرن السابع عشر لتفسير احتراق المادة.

تقول النظرية إن المادة إذا احترقت خرج منها فلوجستونها بقوة وتشكل فى الشعلة، وأصر العلماء على وجود هذا الفلوجستون فى المادة بالرغم من أنهم وجدوا أن وزن المادة يزيد بعد الاحتراق ولا ينقص بخروج الفلوجستون، وفسروا ذلك تفسيرا عجيبا: هو أن للفلوجستون وزنا سالبا، وإذن فهو عندما يخرج من المادة يزيد المتخلف منه وزنا.

---

(١) فن الاقناع ليونيل ص٣٩١ – ٣٩٢، ص٣٨٨.

يقول الدكتور جيمس كونانت (فاعجب لشيء إذا أضيف إلى آخر نقص وزنه، وإذا خرج منه زاد.)

ويفسر بريستلى – الكيميائى العظيم ١٧٣٣ – ١٨٠٤ – الذى حضر غاز الأكسجين معمليا – هذا التناقض، تفسيرا أكثر عجبا إذ قال (إن النظرية الفلوجستونية لا تخلو من مصاعب، ومن أكبر مصاعبها أنا لا نستطيع أن نزن الفلوجستون، ولكن ليس منا من يستطيع أن يدعى أنه وجد للضوء أو للحرارة وزنا.)

واستمر هذا الخطأ مقيما فى أروقة العلماء مدة قرنين، يقول برنارد جافى (إن بشر – مخترع النظرية – أعطى الفلوجستون للعالم، ولفه فى ثوب صفيق، أنفق الناس قرنين فى تمزيقه، وعندما تم إعلان خطأ النظرية من "لافوازييه" الذى اكتشف سبب الاحتراق بانضمام الأكسجين؛ اقتضى الأمر إقامة جنازة لتوديعها؛ ضمن احتال مهيب حضره كبار العلماء ليشهدوا احتراق كتب "بشر" وأتباعه على مذبح الكنيسة....

ولكل بعد عمر طال قرنين من الزمان.

يقول جيمس كونانت (إن العلماء يصرفون أكبر همهم إلى الحقائق المختلفة يحاولون تفسيرها عن طريق ما يسمى المشروع التصورى، أو النظرية العلمية، والمشروع التصورى إن عجز عن أداء واجبه فهو لا يطرح اطراحا ويترك مكانه فارغا لا يملؤه شيء ولو ظهر بطلانه)[1].

ولنا نحن هنا أن نتساءل: إلى أى حد يكون علينا أن نتقبل النظريات العلمية جملة وتفصيلا – وحالها ذاك – مهما بدت مخالفة لبعض الحقائق التى نؤمن بها؟ ألا يجوز أن تكون بعض هذه النظريات قائمة لفائدتها المؤقتة، وأنها تنتظر الوقت الذى تنهار فيه لتحل محلها نظرية أحدث تؤدى فائدة أشمل تخلو – فى الوقت نفسه – من المناقضة لبعض ما نؤمن به؟!

---

(١) مواقف حاسمة ص٢٤٦ وما بعدها.

ومن الجهة المقابلة نقول: إلى أى مدى يحق للعلماء أن يرفضوا نظريات من غير وادى العلم الحديث؛ لمجرد أنها تحتوى على مالا يتفق مع نظريات العلم الحديث، وبالرغم مما تؤديه من نفع شامل، وما تصنعه من تنسيق لحقائق أعم؟ بينما هم فى مجال العلم يقبلون نظريات علمية، ويصرون عليها، ويواصلون السير فى إثرها، مهما يكن فيها من خطأ أو نقص، لمجرد أنها تملأ الفراغ؟!

(٣) **أخطاء التزييف الحسى:**

يعتمد العلم الحديث على منهجه التجريبى الذى يقوم على استخدام الحواس. وصحيح أن العلم يمتحن إدراكات الحواس امتحانا قاسيا، ويطمح فى النهاية إلى وضع مقرراته فى أقصى ما يمكن لها من صور التجريد، أو المعادلات الرياضية... الخ إلا أنه مع ذلك – وبالرغم من ذلك – لا يمكنه إلا أن يكون ابنا بارا لهذه الحواس، يرتبط بها أوثق رباط فى بدايته، ومساره، وغايته على السواء.

وقد يبدو لنا – وهو فى الحق كذلك – متمردا على حكم هذه الحواس فى بعض منطلقاته المبدئية، إلا أن هذا التمرد ناشى من جذب الحقيقة له خارج نطاق الحس، وليس ناشئا مما يظن أنه تحرر من رباطه الوثيق، ومن هنا فإن العلم لا ينجو – ولا يمكن أن ينجو – من الوقوع فى شرك "التزييف الحسي".

ولن أذهب هنا وراء أمثلة ساذجة أو معبرة تعبيرا وقتيا عن الأخطاء التى يقع فيها الحس، مما نعرفه فى مجال نظرية المعرفة، ولكننا نذكر ذلك النوع من "التزييف" الجبرى الذى يقوم به الحس فى عملية إدراكه للوقائع، والذى كشف عنه العلم الحديث فى أرقى صوره.

ولن أقدم مفهوم هذا التزييف بأفضل مما يقدمه برتراندرسل، إذ يقول: (العلم يقر بأننا حين "نرى الشمس" تكون هناك عملية تبدأ من الشمس وتجتاز المكان الواقع بين الشمس والعين، وتتغير خاصيتها حين تصل إلى العين، وتتغير هذه الخاصية مرة أخرى فى العصب البصرى والمخ، وفى النهاية تقع الحادثة التى نسميها "رؤية الشمس".

وعلى ذلك فما أراه ليس هو الشمس التى تبعد عنى ملايين الأميال، بل هو حادثة جاءت كحلقة أخيرة فى سلسلة علية، بدأت من تلك الشمس الفيزيقية.)

ويقول (فنحن نعتقد – مثلا – أن الضوء يشتمل على موجات من نوع معين، إلا أنه حين يتصل بالعين يتحول إلى عملية فيزيقية مختلفة، فما يقع – إذن – قبل أن يصل الضوء إلى العين شيء من المفترض أنه مختلف عما يحدث بعد ذلك.

وإذن فهو شيء مختلف عن المدرك الحسى البصرى.

وهذا يعنى أن المدرك الحسى الذى يقع فى الخبرة لا يكون نفس الشيء حين يتصل بجسم حى، ويصبح مدركا حسيا بالفعل.)

وهو يقول أيضا: (إن المدرك الحسى يتحول حين يتصل بالجسم الحى إلى "عملية فيزيقية مختلفة" أى يصبح شيئا آخر مختلفا اختلافا تاما.)

ويقول بما يزيد الأمر توضيحا:

(ثمة طائفة من الحوادث تقع فيما بين العين والمخ، ويدرسها علم وظائف الأعضاء، والشبه بينها وبين الفوتونات فى العالم الخارجى ضئيل ضآلة الشبه بين موجات الراديو وبين خطبة الخطيب.

وأخيرا يصل اهتزاز الأعصاب – ذلك الاهتزاز الذى يتعقبه عالم وظائف الأعضاء – إلى المنطقة المناسبة من المخ فيبصر صاحب المخ النجم.

ويتحير الناس لأن إبصار المخ يبدو لهم مختلفا كل الاختلاف عما اكتسبه عالم وظائف الأعضاء من عمليات فى عصب الإبصار، وبالرغم من أنه يبدو من البين أن الإنسان لن يبصر النجم بدون هذه العمليات)[1].

٤ـ الأخطاء العفوية:

وهى الأخطاء الناشئة عن كون العلم نتاجا إنسانيا يخضع بالضرورة لما يخضع له الإنسان العالم من ضعف أو قصور فى بعض قدراته.

---

(١) أنظر برتراندرسل للدكتور محمد مهران ص٨١ – ٩٤ – ٩٥ وفلسفتى ص١٥.

ومثال ذلك:

فضيحة أشعة (إن) كمثال صارخ على أخطاء علمية خطيرة:

يقول أيزنك:

(يتضمن تاريخ العلم دلائل كثيرة على الأخطار والغلطات الناجمة عن ثقتنا المبالغ فيها فى قدرة الإنسان.

وهناك مثال مثير على ذلك وهو الخاص بأشعة (إن) التى زعم البروفيسور م. بلوندلوت أنه قد اكتشفها عام ١٩٠٢ وهو فيزيائى بارز فى جامعة نانس وعضو فى أكاديمية العلوم الفرنسية.

وقد جاء كشف بلوندلوت بعد اكتشاف رونتجن لأشعة × بست سنوات، وسرعان ما تأكد هذا الاكتشاف فى معامل أخرى على يد فيزيائيين بارزين جدا وقد تحدد وجود هذه الأشعة برسائل استعين فيها بالعين، إذ لم يكن فى الإمكان تسجيل أشعة (إن) على أجهزة فوتوغرافية. وقد تحدث أ. زفوجت،.. و.. هايمان، اللذان سجلا هذه القصة فى كتابهما (سحر الماء فى الولايات المتحدة الأمريكية) عن كثير من تطبيقات أشعة (إن) هذه، فقد استخدمها كورسون فى الكيمياء، ودرس (لامبرت) وصاير أثرها على الظواهر البيولوجية، وعلى النباتات أيضا. ووجد شارينتر أن الضغط على أحد الأعضاء يصحبه إطلاق أشعة (إن)، وفحص بروكا – وهو اخصائى المخ الشهير – العلاقة بين أشعة (إن) والمخ.

ومع ذلك فقد حاول فيزيائيون آخرون أن يحصلوا مرة أخرى على أثر لأشعة (إن)، فحصلوا على نتائج سلبية، وقد أثار النقاش اهتماما عالميا عندما وجد أن أشعة (إن) – لا يمكن العثور عليها إلا على أيدى العلماء الفرنسيين..

وأخيرا زار د.هـ وود – وهو الفيزيائى الشهير من جامعة جونز هوبكنز – معامل بلوندلوت شخصيا، ليرى لماذا فشل الفيزيائيون الآخرون فى الحصول على نتائجهم.

وفيما يلى بعض ما كتبه هو عن زيارته: يقول:

(وهكذا زرت "بلوندلوت"، حسب موعد سابق فى معمله فى وقت مبكر من المساء، ونظرا لأنه لم يكن يتكلم الإنجليزية، فقد اخترت الألمانية وسيلة لتفاهمنا، إذ أردت أن يشعر بالحرية عندما يريد أن يتكلم مع مساعده الذى كان من الواضح أنه مساعد معمل من نوع راق"، وقد أرانى فى البداية بطاقة رسمت عليها بعض الدوائر بلون متألق، ثم أطفأ المصباح الغازى، وجذب انتباهى إلى الإضاءة المتزايدة عندما انطلقت أشعة (إن)، فقلت إننى لم أر أى تغيير، فقال: إن ذلك يرجع لأن عينيك ليستا حساستين بدرجة كافية. وهكذا لم يثبت أى شيء. وسألته: ما إذا كان فى إمكانى أن أحرك شاشة غير شفافة من الرصاص، فى طريق الأشعة بينما هو يحدد التغييرات عبر الشاشة؟ ولقد كان مخطئا ١٠٠٪، فقد حدد حدوث تغييرات، بينما لم آت أنا بأى حركة!! ولقد أثبت لى هذا الكثير، ولكننى أسكت لساني).

ولقد قام (وود) بعدد آخر من الاختبارات، محاولا بوضوح إثبات أن أشعة بلوندلوت غير موجودة إلا فى خيالاته، فقد زعم بلوندلوت أنه يستطيع أن يرى وجه ساعة معتمة من خلال حائل معدنى، بالاستعانة بأشعة (إن)، ولقد وافق على أن يمسك (وود) بالحائل المعدنى أمام عينيه، ولكن (وود) كان قد استبدل سرا - دون أن يعرف بلوندلوت - الحائل المعدنى بمسطرة خشبية، حيث لم يلحظ بلوندلوت هذا التغيير فى المعمل المعتم، ومع ذلك فقد استمر (يرى) الساعة من خلال المسطرة، مع أن الخشب كان أحد المواد القليلة التى زعموا أن أشعة (إن) لا تنفذ منها.

ولقد استبعدت على الفور فكرة أشعة (إن) كلها من الفيزياء بعد أن نشر (وود) ما اكتشفه من أنها مجرد نتيجة لأخطاء[1].

---

(١) الحقيقة والوهم فى علم النفس ص١٢٥ : ١٢٧.

٥ـ الأخطاء العمدية:

وهى الأخطاء الناشئة عن كون العلم نتاجا للإنسان، يخضع لما يسيطر على الإنسان العالم – فى بعض الأحيان – من ضعف خلقى كحب للظهور، أو خراب فى الذمة... الخ.

وإن المرء ليستغرب – أو هذا هو المفروض – أن يحدث فى وسط ما من أوساط الفكر الإنسانى فضيحة عارمة كالتى حدثت فى معقل العلم الحديث حول اسم عالم النفس البريطانى الشهير سيريل بيرت؟

عندما توفى سيريل بيرت عام ١٩٧١م وهو فى الثامنة والثمانين مع العمر كان يتمتع – كما يقول الدكتور أحمد أبو زيد – بقدر هائل من الاحترام والشهرة والقوة والنفوذ فى الأوساط العلمية والرسمية، لم يبلغها عالم آخر منذ أيام وليم جيمس.

وكانت آراؤه بمثابة حجر الزاوية فى بناء نظرية متماسكة عن دور الوراثة فى الذكاء، ولقد قام بيرت نفسه وكثير من أتباعه وتلاميذه بعدد كبير من التجارب تؤكد ذلك الاتجاه..

والآن يتعرض كل ما تركه للرياح بعد أن ظهر من العلماء من يتهم بيرت بأنه كان يزيف النتائج ويزورها، بل إنه كان يتحدث عن تجارب واختبارات لم تحدث أصلا، وينشر دراسات ومقالات تحت أسماء وهمية لمؤلفين وباحثين لا وجود لهم.. ويملأ تلك المقالات بالمديح والثناء على شخصه واسمه.

وكما ذكرت إحدى المجلات التى أشارت إلى هذا الاتهام الخطير فإن الأثر الذى نجم عن هذا الموقف الجديد لا يقل عن الأثر الذى يمكن أن ينجم عن افتراض أن تشارلس داروين لم يقم مثلا برحلته الشهيرة على ظهر الباخرة بيجل التى ترتب عليها ظهور نظريته عن التطور وأصل الأنواع، وأنه قام بتلفيق الحقائق والوقائع، وبالتالى تزوير النتائج التى ظهرت فى كتابه الشهير، وأن هذا الكتاب ليس شيئا سوى تخيلات وأوهام، نبعت فى ذهن داروين وهو يدخن الأفيون..

وليست هذه هى الحالة الأولى أو الوحيدة فى تاريخ تزييف العلم وتزوير النتائج، لتحقيق أهداف خاصة، قد تكون متعلقة بالرغبة فى الظهور وحب الشهرة، أو التمسك بالخطأ الذى وصل إلى المجد.. ولعل فضيحة سيريل بيرت تذكر بفضائح أخرى قريبة منها، فضيحة مشابهة كان لها دوى هائل منذ ما يقرب من ربع قرن، وبالذات فى عام ١٩٥٣، حين نشر فاينر وكلارك كتابهما الذى فضحا فيه "أكذوبة بلتداون" وبلتداون إشارة إلى اكتشاف إنسان بلتداون الذى ادعاه تشارلس دوسون.

ففى عام ١٩١٢ أذاع شارل دوسون نبأ اكتشاف أجزاء من جمجمة وفك فى حفرة ببلدة بلتداون فى جنوب انجلترا، ولما أعيد تركيب هذه الأجزاء تبين أنها جمجمة إنسان حديث ذات فك أسفل يشبه فك القرد، وقد أثار إنسان بلتداوان هذا جدلا طويلا مثيرا بين المشتغلين بدراسة عصر ما قبل التاريخ لأنه كان يشبه أن يكون هو الحلقة المفقودة بين الإنسان والقرد.

وقد سلم بصحة هذه البقايا عدد من ثقات العلماء...

وأخيرا: أسفرت الدراسات والاختبارات فى عام ١٩٥٣ عن أن جمجمة بلتداوان مزورة، وأنها جمجمة رجل حديث، وأن الفك والأسنان لقرد حديث، وأن هذه الأجزاء عولجت كيميائيا، بحيث تبدو حديثة وصحيحة. ثم وضعت فى حفرة من الحصباء بواسطة رجل مجهول..

وقد تم اكتشاف زيف هذه الحفرية بفضل تقدم الطرق العلمية الحديثة[١] ولم يكن من الممكن كشفه فى حينه.

وفى عام ١٩٧٥م اكتشف فى أمريكا بعض محاولات التزييف فى المجال الذى يعرف الآن باسم البارسيكولوجى، للارتفاع بمستوى ذلك الاتجاه، وإضفاء الطابع

---

(١) مجلة عالم الفكر عدد إبريل – يونيه ١٩٧٧، مقال ماذا يحدث فى علوم الإنسان والمجتمع للدكتور أحمد أبو زيد ص٢٣٣ وما بعدها.

العلمى عليه. وقد تم ضبط أحد الباحثين الرئيسيين، وهو يحاول التدخل فى إحدى التجارب، واضطر إلى الاستقالة.

ومن هنا فكما يقول الدكتور أحمد أبو زيد (يجب أن تحتل قصص التزييف العلمى مكانا فى تاريخ العلم إلى جانب الجهود الفاشلة من جانب والانجازات الناجحة من جانب آخر، سواء بسواء).

والخلاصة أن دعوى عصمة العلم إشاعة يتبادلها أنصاف المثقفين وتروج لها أبواق الإلحاد، وهى بالتأكيد ليست نابعة من المنهج العلمى أو من العلماء.

(٦) عجز العلم فى مجالات علمية أخرى:

أولا: فى علم الفيزيقا:

إن لنا أن نتساءل عن صلاحية المنهج التجريبى للبحث فى عالم الطبيعة أصلا..؟؟

وقد يبدو هذا التساؤل شاذا أو غريبا، لما هو شبيه بالمسلمات من أن عالم الطبيعة هو الميدان الأصيل للمنهج العلمى التجريبى، الذى ترفع إليه التوسلات كى يقتصر عليه ولا يتعداه إلى غيره.

لكن هذه الغرابة تزول إذا انتبهنا إلى القضية التى يقررها علم الفيزيقا الحديث القائلة بأن العلم التجريبى يعجز عجزا مطلقا عن ملاحظة الجزيء إلا فى حالة شاذة من أحواله وهى حالة التصادم، وفيما عدا ذلك فإن ملاحظته مستحيلة استحالة مطلقة.

وذلك لأنه كما يقول ريشنباخ:

(من الضرورى لكى نرى جزيئا أن نضيئه، وإضاءة جزيء يختلف كل الاختلاف عن إضاءة بيت، ذلك لأن الشعاع الضوئى عندما يقع على جزيء يخرج به عن طريقه، وإذن فما نلاحظه صدمة، وليس جزيئا يسير فى طريقه دون أن يعترضه شيء..

وإذن لا يكون بوسعك أن تعرف ماذا كان يفعل قبل الملاحظة)[1].

إن هذا يعنى نتيجة فى منتهى الأهمية والخطورة:

هى أن المنهج التجريبى غير مطلق الصلاحية بطبيعته للبحث فى عالم الجزيئات.

فماذا نقول إذا كان عالم الجزئيات هو ما يكون عالم الفيزيقا؟

ومن هنا حق لبرتراند رسل أن يقول:

(ليس العلم وحده هو الذى يكون مستحيلا إذا نحن اكتفينا بمعرفة ما يمكن أن يقع فى خبرتنا، وما يمكن أن نتحقق من صدقه فقط، ولكن قدرا كبيرا مما لا يشك أحد مخلصا فى كونه معرفة يصبح مستحيلا)[2].

ولكن إذا كان الأمر كذلك فما الذى يدعو رسل إلى إنكار الله استنادا إلى "العلم...." هذا؟

"ثانيا" عجز العلم فى مجال علم الحياة والنفس والاجتماع:

يقول جون كيمنى:

(إن أعظم منجزات العلم يتأتى – فى الغالب – من الطبيعة الصماء، وحين كان الأمر يتطلب، خلال هذا الكتاب[3] تقديم أمثلة عن النظريات العلمية كنت فى غالب الأحيان أتجه إلى الفيزياء، منجبة العلوم الأخرى. أما الآن فلا بد أن أسأل عما يستطيع العلم قوله بالنسبة للحياة، مع علمى بأننى سأجد نفسى حالا أتخبط وسط عدد من الخلافات. غير أنه يمكننا كخطوة مبدئية أولى أن نصنف المهتمين بهذه القضية إلى فئتين هما: الحيويين والآليين، وإذا نحن رجعنا إلى "قاموس الفلسفة"

---

(١) نشأة الفلسفة العلمية ١٦٤.

(٢) فلسفتى .. ص٢٣٣.

(٣) الفيلسوف والعلم لجون كيمنى.. ص٢٨١، ص٢٨٢.

وجدنا تعريف الفلسفة الحيوية بأنها "المذهب القائل بأن لظاهرات الحياة طبيعة منفردة تجعلها منفردة مختلفة جذريا عن الظاهرات الفيزيائية الكيمائية".

ويقابل الفلسفة الحيوية مذهب الآلية البيولوجية الذى يؤكد أنه يمكن تفسير جميع الظاهرات الحية بواسطة المفاهيم الفيزيائية الكيمائية دون غيرها..

نحن ندرك، بلا شك، أن العلم قد حقق بعض التقدم فى دراسة الحياة، لكننا نميل إلى اعتبار ذلك متعلقا فى معظمه بأشكال الحياة الدنيا، وأن هذا التقدم يغدو أقل شأنا كلما تدرجنا صعدا فى سلم النشوء والارتقاء، على أن هذا التقدم لا يقارن بحال من الأحوال بالانتصارات التى حققها علم الفيزياء..

إن التقييم الصحيح للوضع الحالى فى العلم هو فى أن نقول: إن الفيزياء والكيمياء عملاقان أمام البيولوجيا والعلوم الاجتماعية).

ويقول الدكتور ميخائيل كيرونسك الأستاذ بكلية الطب بجامعة تشارلز (إن أى نموذج "باراسيكولوجي" يفسر بالأساليب التقليدية على نحو مماثل للإدراك البصرى يكون قاصرا عن تفسير ظاهرة الاتصال بالتخاطر، فالنموذج الوضعى يشوه الواقع فى حقيقة الأمر، ولا يشمل الواقع الذى توضع فيه تلك الظواهر).

ويقول الأستاذ الكسندر دوبروف بأكاديمية العلوم السوفيتية:

(إن الطابع الفريد فى علم السيكوترونات الحديثة يكمن فى أنه يحمل فى طياته إنكار الأسس العلمية التى انبثق عنها، والتى يمكن اعتباره تطورا منطقيا لها.

والحقائق العلمية المثبتة لعلم السيكوترونات والظواهر التى يعنى بها لا يمكن تفسيرها فى نطاق الأسس التقليدية لعلوم الفيزيقا والكيمياء والبيولوجيا)[1].

ويقول الدكتور محمد مهران عن رسل: إنه لم يتخل على الإطلاق عن ثنائية القوانين العلية ولم يدع أن كل ما يمكن أن يقال فى علم النفس وقوانينه الذهنية

---

(١) ص٤٠ – ٦٠ من العلم والظواهر الخارقة.

يمكن أن يقال فى حدود الفيزيقا وقوانينها الفيزيقية. فهو يؤكد أن هناك معرفة فى علم النفس لا يمكن مطلقا أن تكون جزءا من الفيزيقا.

فعلم النفس متميز عن الفيزيقا والفسيولوجيا، ومستقل عنهما جزئيا، فكل معطيات الفيزيقا هى معطيات لعلم النفس، إلا أن العكس غير صحيح، وهذا يعنى أن هناك معطيات لا يمكن أن تخضع للقوانين الفيزيقية، بل تخضع فقط للقوانين الذهنية التى يعالجها علم النفس:

إن الفيزيقا – فى رأى رسل – لا تغطى كل مناطق المعرفة الإنسانية بل هناك مناطق معينة بمنأى عن نفوذ الفيزيقا[1].

ولا يغيب عنا محاولة أوجست كونت إقامة العلوم الإنسانية والاجتماعية على نفس النسق التجريبى الذى يقوم عليه علم الفيزيقا، واعتباره أن هذه المحاولة تبدأ بوضع: قانون الأحوال الثلاث "وقد تأكد انهيار هذه المحاولة بانهيار هذا القانون.

كما تأكدت الاتجاهات الحديثة فى العلوم الاجتماعية التى استقرت على التفرقة بين النموذج الإنسانى، والنموذج الفيزيقى أو البيولجى أو التعليمي[2].

إنه فى مجال العلم الواحد – بله جملة العلوم – لا يستطيع العلم أن ينتظر إلى أن يعرف كل شيء عن موقع بحثه، وذلك لأنه كما يقول برتراند رسل (إنه إذا لم يكن فى وسعنا أن نعرف شيئا ما إلا إذا عرفنا كل شيء فإننا لن نستطيع أن نعرف أى شيء على الإطلاق، ولا يصدق هذا على الحوادث الجزئية فحسب، ولكنه يصدق أيضا على القوانين التى تصف الحوادث)[3].

ومن هنا يمكننا أن نقرر بصفة عامة عجز العلم عن الإثبات القاطع، من ناحية وعجزه عن وضع نظرية دقيقة من ناحية أخرى:

---

(١) برتراند رسل للدكتور محمد مهران ص٩١.

(٢) أنظر ختام مبحثنا عن مذهب التطور الاجتماعى.

(٣) فلسفتى ص٢٤٢.

ففى عجز العلم عن الإثبات القاطع: يقول الدكتور جون كيمنى:

(إن العلم يمكن له أن يؤكد بطلان بعض النظريات العامة، ولو أنه لا يستطيع البرهان القاطع على صحتها، والواقع أن هذه القواعد تفترض تحليلا مفرطا فى البساطة لطبيعة النظريات العلمية، وإذا تصفح القارئ أى كتاب فى العلم فإنه سوف يلاقى صعوبة فى العثور على نظريات معبر عنها بلغة الأسباب والنتائج، ذلك لأن نظريات كهذه لا تكون مشوقة إلا فى مراحل العلم المبكرة)[1].

وإذن فهناك عجز فى العلم عن وضع نظرية دقيقة أو نهائية: يقرر جون كيمنى أنه بالاستناد إلى مبدأ هايزنبرج المشهور، فإن هنالك حدا للدقة التى يمكن لنا أن نجمع بها معلوماتنا.

إننا إذا عمدنا مثلا إلى قياس سرعة كهيرب ما بأقصى دقة ممكنة، أى فى حدود خطأ قدره ١٠ بالمئة، فإن تقديرنا لمكانه فى أية لحظة سيكون على خطأ كبير، ذلك أن الخطأ فى تقدير الموقع بالرغم من كونه ضئيلا... يبلغ قدرا كبيرا من الضخامة بالنسبة لحجم الكهيرب، حتى ليمكن مقارنته بخطأ فى قياسات الإنسان يبلغ حوالى الميل الواحد، وليس ثمة وسيلة بحسب مبدأ هايزنبرج لرأب هذا الصدع[2]. ثم يقول الدكتور جون كيمنى (وقد توصل علماء الفيزياء استنادا إلى ذلك القول...باستحالة وضع النظرية الدقيقة)[3].

---

(١) الفيلسوف والعلم ص١٧٤.

(٢) الفيلسوف والعلم ص١٢٦.

(٣) الفيلسوف والعلم ص١٢٩: ١٣٠.

الفصل الثانى

قصور العلم فى مجال القيم

إذا كان أوجست كونت (١٧٩٨ – ١٨٧٥) وقد شعر بالمأزق الذى وضعته فيه فلسفته الوضعية، إذ اتجهت به إلى إجراء الإصلاح الاجتماعى والأخلاقى الذى دعت إليه الثورة الفرنسية باسم الوضعية العلمية وبعيدا عن الدين والفلسفة..[١]

أقول: إذا كان قد أراد أن يخرج من هذا المأزق بما سماه "ديانة الإنسانية" فإن ذلك لا يكشف عن تناقض أخطر من المأزق – فحسب – ولكنه يدل أولا وأخيرا على إعلان صريح بعجز "العلم" فى مجال القيم.

وإذا كان أتباعه من أمثال ليفى بريل قد أدركوا هذا التناقض، فابتعدوا عنه، وأعلنوا أنهم لا يمكنهم أن يقفوا موقفا "إيجابيا" فى مجال "قواعد الفن الأخلاقي" قبل مرور قرون على إنشاء "العلم الأخلاقى الوضعي"[٢] فإن هذا الإعلان بدوره واضح فى دلالته على تأكيد العجز الذى أشرنا إليه، ومن حقنا أن نعتبره – وقد استبعد الدين من هذا المجال – دعوة إلى الفوضى الأخلاقية، إذ لا معنى لخلو ميدان الأخلاق من التوجيه إلا وجود الفوضى الأخلاقية..

وإذا كان هربرت سبنسر قد جاء ليدعو إلى علم للأخلاق تقوم مبادئ الأخلاق فيه على أساس طبيعى، حيث تنبثق عن قانون "التطور العام" بما يقوم عليه هذا القانون من مبادئ الصراع والتكيف والبقاء للإصلاح، فإن هذا الاتجاه لا يحتفظ من الأخلاق بشيء، ويسفر بالضرورة عن تصارع الفئات العرقية والقومية

---

(١) أنظر فلسفة أوجست كونت لليفى بريل ص٣٠٢ – ٣٠٥.

(٢) أنظر (الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية لليفى بريل).

والاجتماعية على أساس بيولوجى، ويقدم إلى الإنسانية فلاسفة من أمثال نيتشة، وهو يبشر بالسوبرمان قائلا:

(ما هو القرد بالنسبة للإنسان؟ أضحوكة وعار.

هكذا سيكون الإنسان بالنسبة للإنسان الأسمى السوبرمان: أضحوكة وعار.

ما هو الخير؟ إنه كل ما يزيد فى الإنسان شعور القوة، ورغبة القوة، والقوة ذاتها.

ما هو الشر؟ هو كل ما يأتى من الضعف.

ما هى السعادة؟ هى الشعور بأن قوتنا تنمو، وأن عقبة قد قهرت وذللت.

لا القناعة بل المزيد من القوة.

لا السلام العام بل الحرب.

لا الفضيلة بل العنف.

ما الذى يؤذى أكثر من أية رذيلة؟ الشفقة على أحوال الضعفاء وغير النافعين.)

(٢)

أما الأخلاق من وجهة نظر الوضعية المنطقية، فهى أشد سلبية من غيرها، لكنها فى نفس الوقت أعظم دلالة من غيرها – برغم أنفها – على فشل القالب العلمى فى ميدان الأخلاق.

يقول ريشنباخ (إن المعرفة – يقصد المعرفة العلمية الخالصة – لا تشتمل على أية أجزاء معيارية، وبالتالى لا تستطيع تفسير الأخلاق، ومن هنا فإن الموازاة بين الأخلاق والمعرفة تضر بالأخلاق، لأنها تؤدى إلى سلب الأخلاق طابعها الآمر[1]).

ولأن الأخلاق ذات طبيعة "أوامرية" أو هى تعبير عن الرغبة والإرادة" لا غير، فإنها – بالرغم من المنطقية الوضعية أيضا – تحتم البحث عمن يحق له إصدار هذه الأوامر إليك، وتوجيهها إلى "الآخرين" فى نفس الوقت؛ وعلى هذا الأساس لا يمكن تبرير هذه الأخلاق – التى هى أوامر – إلا فى إطار الدين.

---

(١) نشأة الفلسفة العلمية ص٣٤٢.

(٣)

إن أتباع "الانحصار فى العلم" يظنون أنهم بتركيز جهودهم فى ميدان القيم واستنباط "أخلاق علمية" يتمكنون من سلب الدين أقوى مبررات وجوده فى نظرهم.

وعلى هذا الأساس يذهبون يشيدون - كأشخاص - بفضائل المودة والتضامن والفناء فى الإنسانية!! ويدعون أنها فضائل يفترضها العلم وينميها، ويزعمون بذلك أن العلم وحده هو الذى يملك من الآن فصاعدا "القوة الأخلاقية" : اللازمة لتكوين الشخصية الإنسانية، عن طريق "أخلاق التضامن" وهم يرون أن فكرة التضامن تصلح لتكون همزة الوصل بين العلم والدين فى بداية الأمر؛ ولكنها كلما نمت شيئا فشيئا مع التطبيق واستقرت فى العقول حلت محل الأديان لأنها لن تحقق جميع الآثار النافعة التى أمكن هذه الأديان أن تقوم بها فحسب، بل تحقق أعمالا أخرى أرحب وأرفع، تتطلب عقولا أسمى صاغتها الثقافة الفكرية)

و"التضامن" هذا تصور علمى يختلف عن التصور الدينى والميتافيزيقى: إنه قانون من قوانين الطبيعة كالجاذبية.

ولو أننا - كما يقول - حللنا جميع الواجبات كالعدل والتسامح، والإخلاص لرأينا أنها تفسر وتسوغ بهذه الفكرة العلمية: "التضامن""[١].

وهكذا فى اعتقادهم تتحقق الأخلاق العلمية.

والحقيقة أن هذه الأخلاق ليست علمية. بقدر ما أنها ليست أخلاقية.

أما أنها ليست علمية، فلأن العلم لا يشير فى الطبيعة إلى علاقات التضامن فحسب، ولكنه يشير إلى أنواع مكافئة وربما غالبة، عن علاقات التنافر والصراع والاستقلال الذاتى لا تقل عن علاقات التضامن والتبعية المتبادلة، فمتى وأين يبدأ

---

(١) العلم والدين لأميل بوترو ص١٣١ - ١٣٢.

هذا، وأين ينتهى ذاك؟ أما أنه ليس أخلاقيا فلأن مبدأ التضامن لا يكون كذلك إذا أخذ فى صورته الآلية المعطاة تلقائيا فى الطبيعة، وإنما تحقق أخلاقيته إذا قام على أساس من الإرادة والاختيار، وعندئذ يحق للكائن الأخلاقى أن يتساءل عن مبرر لاختياره؛ غير الخضوع الأعمى للآلية الطبيعية.

(٤)

وفى مجال الانحصار العلمى توجد محاولات لإنقاذ "البناء القيمي" عن طريق ما يمكن أن يسمى أخلاق العلم العرفية، ويقصد بها تلك المجموعة من القيم التى من شأنها أن تزدهر فى جو العمل العلمى، أو بتعبير آخر: تلك المجموعة من القيم التى من شأن العمل العلمى أن يزدهر فى جوها: كالصدق والموضوعية والأمانة والمثابرة... الخ، ومن ثم تغنى عن الدين كمصدر للأخلاق.

ووفقا لما يذهب إليه كارل بيرسن: فالعلم أفضل سبيل إلى تعويد المرء "الموضوعية" و"النزاهة" فى أحكامه وتخليصه من الأنانية والتحيز والنظرة الشخصية للأمور[١].

والأمر الذى لاشك فيه أن الانحصار العلمى لا يؤدى بحياديته وموضوعيته إلى أكثر من التوقف عن إصدار الأحكام الأخلاقية: شرا، أو خيرا، وتلك كارثة أخلاقية.

أما ما يحتاج إليه العلم – فعلا – من النزاهة، والتخلص من الأنانية والنظرة الشخصية للأمور، فهى احتياجات حقيقية، لا يزدهر العلم إلا بها، ولكن على العلم نفسه أن يتساءل عن المصدر الذى وفر له هذه القيم، – وهو يخلو تماما من المعيارية – لا أن ينسبها لنفسه.

وكما يقول الدكتور جيمس كونانت:

---

(١) أركان العلم: مجلة تراث الإنسانية السابق.

(إنه ليس من شك فى أن الدقة والحيدة فى تحليل الحقائق شرطان ضروريان فى كل بحث علمى، ولكن الذى أقوله هو أن هذا المزاج العقلى لم يبتدعه هؤلاء القوم الذى شغلوا أنفسهم ببحوث العلم الحديث.

وهم فوق ذلك لم يتنبهوا من أول الأمر إلى أهميته، والذى يراجع التاريخ ولو فى شيء من السرعة - أعنى تاريخ العلوم الطبيعية وهى فى فجرها الأول - سيجد نقاشا عنيفا يتدفق كالسيل من أفواه العلماء أكثر مما يجد من نقاش متزن رائده العقل والمنطق)

ثم يقول: (لقد ظل الكيماويون خمسين عاما لا يقبلون الآراء الأساسية التى بنيت عليها النظرية الذرية أخيرا، والحق أنى لو أردت توسعة هذا الجزء من البحث لسميته "نصف قرن ظلت فيه الأهواء والعصبيات تصطدم اصطداما")

ثم يقول: (ونحن لابد أن نذكر أن العلم ظل فى أيدى الهواة حتى دخل القرن التاسع عشر، فهؤلاء الهواة كلما اكتشفوا شيئا كانوا كمن صاد سمكا: يبالغ فى اعداده وأحجامه، ويدافع عنها ضد منافسيه ومنتقصيه، وكل هؤلاء صادة سمك مثله، فهم كذلك بالكذب معروفون مشهورون.)

ثم يقول: (إن رجل العلم لا يكاد يترك معمله من ورائه حتى يجوز عليه ما يجوز على الآخرين من ركوب هواهم، وقد يكون أسرع إلى التحرر بسبب ما فرض عليه فى معمله من حبس وكبت، فلا غرابة إذا نحن رأينا من رجال العلم رجالا هم فى خارج مهنتهم أقل من غيرهم من الناس حيدة وانضباط نفس).

ثم يتساءل كونانت عن السلف الذين وضعوا للعلماء قيود الانضباط والحيدة فيقول:

(إنهم ليسوا ذلك النفر الذى عالج التجربة على انفراد، ولا أولئك الذين تفننوا فى ابتداع الآلات... إنه يجب أن نتوجه إلى عقول قليلة شربت حتى ارتوت من سقراط ومن تعاليمه، وإلى طلاب للمعرفة سابقين كشفوا عن ثقافة الإغريق والرومان فى الحقبة الأولى من عصر النهضة) كذا!!

ثم يقول (فمن الخطأ تمجيد العلماء لما فيهم من حيدة بحسبان أنهم بدأوها، فما هم ببادئيها، والخير عندى لنشر معنى الحيدة وقلة الزيغ والهوى أن نفتش بين الناس من غير أهل العلم عن ذلك النفر القليل الذى استطاع فى وسط المصالح الإنسانية المتشابكة أن يفكر فى شجاعة وأمانة وفطنة، وأن يخرج من التفكير بنتائج لم يرع فى استخراجها صالح نفسه، أو من يدين لهم بولاء كائنا من كان، ثم هو ينطلق بها على الملأ غير خائف ولا هياب)[1].

وبالرغم من أن جيمس كونانت هنا لم يذكر شيئا - بحكم ثقافته - عن آباء العلم الحديث من رجال الفكر الإسلامى، وأن هذا الإغفال لا يضر بالقضية التى نحن بصددها، وإن كنا ننبه إليه غير غافلين بدورنا عنه؛ فإننا نجد فى حديثه هذا تنبيها لنا غير مقصود إلى أنه ليس جابر بن حيان أو ابن الهيثم أو من شاكلهما فحسب هم آباء المنهج العلمى فى القديم أو الحديث، وإنما نجد من واجبنا أن نضع على رأس هؤلاء جميعا طائفه أرست أدق مناهج البحث وقد تشبعت أصلا بالقيم الدينية؛ وهم علماء الحديث كرمز على سابقية القيم على استقامة المنهج.

***

وأخيرا يبدو الانحصار العلمى بوجهه المنفر الذى يبدو عاجزا كل العجز عن إرضاء الوجدان البشرى فى مجال القيم الجمالية.

ونجتزئ فى التعبير عن ذلك بما كتبه الشاعر الفيلسوف الألمانى جوته إثر اطلاعه على كتاب "نظام الطبيعة" لهولباخ:

إذ ذهب الكتاب فى تصوره المادى للعالم: إلى أن هناك مادة تتحرك منذ الأزل، وبهذه الحركة ذات اليمين وذات الشمال وفى كل الجهات، وبلا أى هدف تخلق مظاهر الوجود التى لا تعد ولا تحصى.

---

(١) مواقف حاسمة ليجمس كونانت ترجمة الدكتور أحمد زكى من ص١٧ إلى ص٢٩، ص٢٧٧، ص ٢٧٨.

يعلق جوته على ذلك قائلا: (قد كان يمكن أن نغض الطرف عن هذا كله لو أن المؤلف قد بنى لنا من "مادته" العالم الرائع الذى يوجد أمام أعيننا، لكنه بعد أن أقام بعض أفكاره العامة نراه يتركها مرة واحدة، من أجل تحويل ذلك الذى يبدو أسمى من الطبيعة، أو طبيعة أسمى داخل الطبيعة، إلى مادة: إلى طبيعة ثقيلة، تتحرك حقا، ولكن بلا اتجاه ولا شكل...).

ثم يقول (لم نفهم كيف يكون مثل هذا الكتاب خطرا، إذ بدا لنا مظلما جدا، كئيبا جدا، شبيها بالموت، إلى حد أن بقاءه كان يزعجنا، وكنا نرتجف منه كما لو كنا إزاء شبح مخيف.. وسخرنا منه - ونحن نتلقى تبريره لتقديمه هذا الكتاب بأنه شيخ عاجز يود أن يعلن الحقيقة قبل مغادرته الحياة - سخرنا من ملاحظة أن الرجال المسنين لا يستطيعون تذوق أى شيء جميل أو صالح فى العالم.)[1].

(١) تكوين العقل الحديث ج٢ ص٢٠ - ٢٢ .

قيمة "التقدم"
من خلال نظرية التطور

لا يمكن فهم القيمة الحقيقية للتقدم – فى ضوء نظرية التطور – إلا إذا عالجناها بإضافة نوع من الغائية البعيدة.

وكما يقول الدكتور ليكونت دى نوى فإن تحولات عديدة قد حدثت فى بعض الأنواع، ولا تمثل تقدما كالنمو الزائد فى قرون بعض الأنواع. ويجب ألا نظن – دائما – بأن – التعقيد فى الأعضاء يمثل تقدما تطوريا. فالعيون الابتدائية توجد فى عديمات الفقار – مثلا – بأعداد ومواضع مختلفة وعلى درجات متعددة من الكمال، ففى مفصليات الأرجل توجد عيون مركبة بسيطة، وبعض الأسماك لها أربعة عيون: اثنتان للرؤية تحت الماء واثنتان للرؤية فوق الماء، وقد نبذ هذا التعقيد بعد، ولبعض الزواحف عين ثالثة فى قمة الجمجمة وقد تلاشت هذه العين أيضا.

فالتكيف والانتخاب الطبيعى لم يعودا مرتبطين بالتقدم. ومن هنا فليس الأمر كما عليه عند "العلميين" من أصحاب نظرية التطور، ويجب أن ننظر إلى التكيف والانتخاب الطبيعى والطفرة على أنها مجرد آليات فى يد الغائية العليا، ومكانتها فى التطور ليست بأكثر من مكانة عامل البناء فى إقامة المبنى، فعامل البناء ليس من وجهة نظر المهندس أكثر من مسطار بناء والمهندس لمن سيشغل المبنى ليس إلا وسيلة وهكذا...

إن الغائبة البعيدة هى التى توجه سير التطور، والخلط بين هذه الغائية وبين غائية التطور النوعى – مثلا وهو ما وقع فيه المنحصرون فى العلم – كالخلط بين غاية الخلية المتفاعلة فى جرح جندى، وبين الغاية التى توجه الجندى لكى يتابع سير القتال.

إن الغائية الشاملة هى وحدها التى تفسر التقدم، بينما يقصر العلم نفسه على آليات التطور، كالتكيف والانتخاب الطبيعى، والطفرات، وهى أمور تؤثر فى المراحل المحدودة ولا توجه الحركة الكلية[1].

وبالإضافة إلى ذلك فإن الكثيرين من المنحصرين فى المنهج التجريبى يخلطون بين التطور فى المادة غير الحية وتطور المادة الحية، ويكفى أن نشير إلى فارق جوهرى بين الأمرين من حيث تنحو المادة غير الحية فى تطورها نحو التماثل والتشابه – طبقا للقانون الثانى للديناميكا الحرارية – وتنحو المادة الحية على العكس من ذلك، أى إلى زيادة منتظمة فى عدم التماثل من ناحية البيئة وناحية الوظيفة.

ومن هنا فإن علوم الإنسان – عامة – قد فشلت فى محاولتها لربط هذين التطورين بعضهما ببعض.

إن الغاية العليا بعيدة المنال هى التى توجه حياتنا بكاملها كالنجوم التى توجه البحّار، وهى غير الهدف المتوسط الذى طالما نحصل عليه نضطر إلى التفتيش عن هدف جديد.

ومن هنا فإنه لن تكون القيادة نحو تلك الغاية العليا لجماعة الأذكياء الذين يسيرون فى الحياة بقلق دائم كالأطفال التائهين فى غابة ليلا.

ولن تكون لمن يحيطون أنفسهم بهالة العلم، الثملين بمعرفتهم الجزئية المتباهين بأنهم قادرون على ترك كل شى يعتقدون أنه لا يتوافق مع منهجهم، المتجاهلين لأن ما وضعوا ثقتهم فيه ينقلب على عقبيه فى كل حين.

وفى النهاية فإنه لا يمكن أن نتعرف على هذه الغاية العليا – بما تنطوى عليه من القواعد الخلقية – إلا بمعرفة الغاية العليا لوجود الإنسان، ووجود الكون معا.

لابد للإنسان إذن من إسلام نفسه عن وعى، وشعور بالمسئولية، لقيادة هذه الحركة الكونية.

لقيادة المسيرة نحو الغاية العليا لله تعالى عن طريق الوحى.

---

(١) مصير البشرية ص٦٩ – ٨٠.

قيمة الإنسان
من خلال النظرة الكونية

يعيب المنحصرون فى النظرة العلمية على الفكر الدينى أنه ظل أمدا طويلا يقوم على اعترازه بالإنسان، وتشجيعه للاعتقاد بأنه – أى الإنسان – محور العالم، وأن السماء والأرض لم تخلقا إلا له. وأشاعوا أن الفكر الدينى قائم فى هذا على الجهل بعلم الفلك الذى يثبت ضآلة حجم الأرض والإنسان بالنسبة للكون.

وتناسوا أن الفرضية العلمية القائلة بضآلة حجم الإنسان والأرض كانت مطروحة أمام الفكر الدينى منذ عهد بطليموس، وأن اعتدادهم برفعة الإنسان إنما كان مرجعه البناء القيمى الذى لا يبحث عن سنده فى منهج العلم المادى.

وكما يقول باسكال (جميع الأشياء الموجودة: الفلك والنجوم والأرض، والممالك، أدنى من العقول شأنا، فهو – أى العقل – يدركها ويدرك ذاته، بينما لا تدرك هى شيئا.)

ومع ذلك فإن هذه النظرة العقلية لا تسعف الإنسان فى رد اعتباره مرة أخرى من حيث إن هذا العقل يعود إلى ذاته باليأس – مرة أخرى – من القدرة على إدراك هذا الوجود اللامتناهى.

وهنا تحدث مفارقة: ذلك أن لا نهائية العالم وفقدان الأرض لمركزية الكون، وضعف العقل أمام قضية الإدراك الشامل للكون: جعلت سكان الأرض يلتفتون إلى أحداثهم الأرضية، ومن ثم رجعت إليهم "مركزيتهم" و"قيمتهم" الكونية" علميا، وصاحبت ذلك نزعة الاكتفاء بالعلم.

وتطلع العلم هنا إلى اكتشاف مركز الإنسان فى سلم الوجود.

وجاء علماء البيولوجيا فاقتفوا أثر هذا السلم، وأخذوا يبحثون بحماس عند نقطتين من نقاط السلم: بالقرب من دركه الأسفل، وعند الحد الفاصل بين الإنسان والقردة العيا.

ولعب منهج البحث دورا هاما بوجه خاص فى بداية ظهور علم نشوء الإنسان، وتمت ملاحظة الشبه الكبير بين الإنسان والقرد وعند مفكرين كبار منذ بدايات القرن الثامن عشر، وظهرت الإرهاصات التى مهدت لظهور نظرية التطور عند داروين فى منتصف القرن التاسع عشر والتى جعلت الإنسان مجرد حلقة فى سلسلة التطور العام.

فما هى القيمة التى استقر عليها الوجود الإنسانى ضمن هذه السلسلة من التطور العام، والتى تقدم ضمن نظريات علمية مكتفية بالعلم؟

هنا نجد مشاعر متضاربة لدى فلاسفة العصر الذين يعبرون عن هذا الموقف.

فبينما نجد اللورد بلفورد – مثلا – وهو يعلن لا أدريته وجهله الواضح بالأسباب التى أدت إلى ظهور الإنسان يجرؤ – بالرغم من جهله – على أن يصدر حكمه على حركة الكون، ومصير الإنسان فيه بقوله (إن قوى نظامنا ستتدهور، ومجد الشمس سيخبو، وتقف الأرض قائمة خامدة[1]، فلا تحتمل ذلك الجنس الذى أزعج وحدتها خلال لحظة عابرة!! ولابد للإنسان من أن يوارى الحفرة، وتمحى كل أفكاره[2]... الخ)

نجد الفيلسوف ف. ب. رامزى أحد الفلاسفة المنتمين للوضعية المنطقية يقول (لست أشعر بأدنى تواضع حيال رحابة السماوات. وقد تكون النجوم ضخمة، ولكنها لا يمكن (!!) أن تفكر أو تحب، وهذه صفات تؤثر فى بقدر أكبر مما يؤثر

---

(١) لاحظ القانون الثانى للديناميكا الحرارية.

(٢) تكوين العقل الحديث ج٢ ص٢٨٤.

الحجم، لقد رسمت صورتى عن العالم لتشغل فيه الكائنات البشرة مقدمة الصورة، أما النجوم فهى صغيرة صغر قطع النقد من الثلاثة بنسات، ذلك أنى فى واقع الأمر لا أومن بعلم الفلك إلا باعتباره وصفا لجزء من مجرى الإحساس الإنسانى، وربما الإحساس الحيوانى أيضا!!.

ثم إنى لا أطبق منظورى على المكان فحسب، ولكنى أطبقه على الزمان أيضا، فالعالم سوف يفقد حرارته وكل شيء يفنى بمضى الوقت[1] لكن الحاضر ليس بأقل قيمة من المستقبل لأن المستقبل سوف يكون صفحة بيضاء...)[2].

وإذا كان هذا التراوح البندولى بين أقصى الاحتقار للذات وللإنسان، وأقصى الغرور الذاتى فى مواجهة الكون تحت تأثير الانحصار فى العلم، مجرد مشاعر، وليس (ثمة جدال فى المشاعر) كما يقول برتراندرسل فى تعليقه على مقالة رامزى، فإن لنا نحن أن نرى فيها ذلك النوع من تمزق القيم، وتمزق الشعور وتناقض الفكر معا، نتيجة عجز العلم المستقل عن إمداد الإنسان بالمعرفة التى تسكن إليها نفسه، واستسلام الإنسان لقوقعة اللاأدرية، أو تشنجات الغرور، التى أدخله فيها العقل المستقل، بما يترتب على ذلك من نتائج ومضاعفات.

إن الأمر هنا يصل إلى نوع من التخريف أو التخبط لا يسأل عنه هذا الفيلسوف أو ذاك فحسب، فهو مهما يكن شأنه ليس إلا الحلقة الأخيرة من سلسلة تتأدى منطقيا إلى هذه النتيجة، وهذه النتيجة ليست إلا دلالة بطلان السلسلة، وبداية الضلال كامنة فى إصرار الإنسان على محاولة الفهم مستقلا، محاولة الفهم عن طريق العلم، لأمور ثبت عجز العلم عنها، وبخاصة فى مشكلة القيم.

إن الحديث عن مكانة الإنسان فى سلم الوجود يستلزم بداهة معرفة ماهية الخير والشر والحسن والقبح والفضيلة والرذيلة والجمال والجلال، لا على مستوى

---

(١) القانون الثانى للديناميكا الحرارية؛

(٢) فلسفتى كيف تطورت لبرترانزرسل ص١٥٨.

الإنسان فحسب، ولا على مستوى الأرض فحسب، ولا على مستوى الدنيا فحسب، بل على مستوى الكون كله، أزلا وأبدا، فهو يستلزم بداهة – أيضا – معرفة بالكون كله أزلا وأبدا.

إنه وفقا لمبدأ "الكمية" المقرر عند جمهور الفلاسفة، لا يمكنك أن تعرف الجزء معرفة دقيقة، حتى تعرف الكل الذى ينتمى إليه هذا الجزء.

وكما يقول أرسطو – واقتبس قوله هيجل – "ليست اليد المبتورة يدا"

وكما يقول الشاعر تينسون "أيها الزهر الصغير: إذا ما أردت أن أفهمك جذعا وكلا، فلابد أن أعرف الله والإنسان".

وهكذا يمكن أن نقول: إن العالم بكل شيء هو وحده الذى يعلم الشيء الواحد على حقيقته، وهو الذى يعرفه تمام المعرفة.)[1].

من يعرف فليتقدم.

إن الكلمة هنا ليست للعلم.

ليست للإنسان.

إنها للوحى.

وليست الغرابة فى أن يأتينا وحى.

ولكن الغرابة تكون لو أنه لم يتصل الوحى بالإنسان.

وليس من المتصور أن يقدم الوحى للإنسان من هذه المعرفة إلا ما يطيق.

فلابد مع الوحى من التسليم.

وبالرجوع إلى الوحى نعلم قيمة الإنسان.

فالله سبحانه وتعالى يخبر بأنه خلقه فى أعلى درجات سلم المخلوقات

﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ ٣٠ البقرة

﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ ﴾ ٣٤ البقرة

---

(١) أنظر وليم جيمس فى العقل والدين ص١٥٨ – ١٥٩.

﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ ﴾ ٧٠ الإسراء

﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ۝ ثُمَّ رَدَدْنَـٰهُ أَسْفَلَ سَـٰفِلِينَ ۝ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ ﴾ سورة التين

وليس الأمر كذلك فى ذات الإنسان فحسب، ولكنه فى علاقته بالكون قد سخر له ما فى السموات والأرض ﴿ أَلَمْ تَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ ٢٠ لقمان

والتسخير يعنى تمكين الإنسان من الكون واستفادته القصوى به، "كأنه مخلوق له "ولا يلزم منه أ، يكون الإنسان هو غاية الكون.

وهذا التسخير ليس مطلقا بغير ضوابط وحدود، إذ على المسلم أن يتعامل مع الكون فى حدود الشريعة وأحكامها وآدابها، وإلا كان الكون كارثة عليه، وكانت جهنم مسكنا له.

جرائر سلبية العلم فى مجال القيم:

إن العلم المستقل فى افتقاره إلى القيم يدفع بالإنسان المتجرد من الدين إلى العمل لحساب قيم مدمرة.

يقول لويس دى برولى من أعلام الفيزياء المعاصرة: (إن الاكتشافات العلمية والتطبيقية الممكنة لها ليست فى ذاتها خيرة أو شريرة، وسوف تكون إرادة الجنس البشرى هى التى تقرر طابع هذه التطبيقات إن خيرا أو شرا.)

وكما يقول الفيلسوف الفرنسى هنرى برجسون:

"يتطلب جسدنا المتوسع زيادة فى الروح ... والآن ففى هذا الجسد الذى اتسع فوق ما ينبغى بقيت الروح كما كانت: أضأل من أن تملأه، وأضعف من أن ترشده.

أضف إلى هذا أن الجسد المتضخم ينتظر إضافة فى النفس.

وأن الآلة تتطلب تصوفا.

إن الإنسانية تئن.

تكاد تسحقها أثقال التقدم الذى صنعته، وهى لا تعلم حق العلم أن مستقبلها يتوقف عليها نفسها، وأنه منوط بها قبل كل شيء أن تحزم أمرها، إذا كانت تريد أن تواصل الحياة".

ويشير دى برولى إلى الخطر الذى يتهدد العلم نفسه نتيجة هذه السلبية فى القيم، إذ يقول:

(لكى تظل الدول مسيطرة على أسرار معينة ومتحكمة فى تقنيات بذاتها، سوف يقودها ذلك دون أدنى شك إلى أن تعنى بالبحث العلمى أكثر من ذى قبل، وتخضعه للتنظيم والتفتيش اللذين لم يتعود عليهما...

ونحن العلماء لا نبتكر إلا إذا تحررت عقولنا واستراحت ضمائرنا، فإذا لم يتوافر لنا هذان الشرطان نتيجة الشكوك ألا يعوق ذلك رجل العلم كليا أو جزئيا فى عمله..؟

إذا خضع البحث العلمى إلى قيود خارجية.. ألا يسئ إليه ذلك إساءة قاتلة فى الصميم، ألا تعانى من ذلك حياة العقل نفسه...؟!)[١].

وفى ظل هذه الأوضاع يقول فيليب موريس عالم الاجتماع الأمريكى المعروف (من رأيى أن العلم أكثر ما صنع الإنسان تدميرا وتخريبا)[٢]، بالطبع عندما يعمل مستقلا عن مصادر القيم الصحيحة.

وهذا المعنى نفسه هو الذى جعل فرينرها يزنبرج يصور خطر العلم الحديث – المستقل – على مستقبل البشرية: إذ يقول: (ليس الأمر قاصرا على المصادر الجديدة للطاقة التى سيطرت عليها الفيزياء فى السنوات الماضية، والتى يمكنها أن تقود إلى خراب لا يمكن تخيله، بل هناك احتمالات جديدة للتدخل فى الطبيعة تهددنا فى حقول أخرى كثيرة ...

---

(١) الفيزياء والميكروفيزياء ص٢٩٤ – ٢٩٩ - ٣٠٠.
(٢) المصدر السابق ص٢٩٩ - ٣٠٠.

لقد أصبح فى مجال البيولوجيا من الممكن إنتاج أمراض معيدة صناعيا.

هناك ما هو أشد خطرا من ذلك: أن التطور البيولوجى للإنسان قد يوجهه نحو طريق انتخاب معين، وأخيرا فإن من الممكن التأثير على الحالة الذهنية والروحية للناس، وقد يقودنا ذلك إلى تخريب ذهنى رهيب لكتل بشرية ضخمة.

إن لدينا الآن الانطباع بأن العلم يخطو على جبهة واسعة يمكن أن يتوقف فيها فناء البشرية أو بقاؤها على عمل عدد قليل من الناس، ولقد نوقشت هذه الموضوعات فى الجرائد بشكل صحفى وعاطفى ولم يعرف الكثير من الناس للآن الخطر الرهيب الذى يتهددهم نتيجة للتطورات العلمية الحتمية القادمة.)[1].

ولنستمع أخيرا إلى مقرر لجنة "حقوق الإنسان" بهيئة الأمم المتحدة وهو يقول فى تقرير له عام ١٩٥٩ مشيرا باتهامه إلى النظرة الوضعية وجرائرها فى عالم الأخلاق (إن الأزمة الحالية التى تجتازها حقوق الإنسان لم تنتج عن انتهاك تلك الحقوق أثناء الحرب الأخيرة.

ولا عن ضعف المطالبة بتقريرها على نحو صحيح وضمان حمايتها.

وإنما مصدرها الحقيقى هو أن الإنسان لم يعد يؤمن بأنه يمتلك تلك الحقوق الطبيعية الخالدة غير القابلة للتنزل، وما عليك إلا أن تستمع للرجل "الحديث" يتحدث عن هذه الحقوق ولتحاول أن تقنعه بأنه يمتلكها بصفة أصلية فإنك سترى النفور يأخذ عندئذ بخناقه، وذلك لأنه لا يحس بأى مدلول لعبارات الحقوق الأصلية والطبيعية، والحقيقية، والنظام الخالد، وهو لا يريد أن يجد تلك الحقوق فى النظام الخالد، وإنما يريد أن يحصل عليها عن طريق ما يسمى "بالمرحلة الأخيرة للتطور" أو "الحال الدولية" أو ما إلى ذلك)[2].

ونحن نضيف إلى ذلك أنه كان من نتيجة النظرة التجريبية الاجتماعية أن أصبح

---

(١) من حياة العلماء ص٢٧٠.
(٢) مجلة المجلة بمصر العدد ٢٥ يناير ص١١٨.

المثل الأعلى أمام المجتمعات الضعيفة ماديا هو ما عليه الحال فى المجتمعات القوية ماديا، ...

فإذا نظرنا إلى المجتمعات القوية التى هى فى طليعة ما يسمى بالتقدم وجدناها - ونتيجة لسيادة الفلسفة الوضعية - بغير مثل أعلى تهدف إليه غير الإعجاب بنفسها والاستزادة من عوامل القوة والمتعة التى توفرت لها.

فإذا عدنا إلى المجتمعات الضعيفة بوضعها الذى أشرنا إليه - ونظرا لنفسية الضعف التى تسيطر عليها - وجدناها قد انساقت بطريقة غير واعية إلى تقليد مظاهر السلوك الشائن لأنه أقرب تناولا وأسهل تقليدا من مظاهر السلوك الفاضل.

ولو أن المقاييس الأخلاقية وضعت فى هذه المجتمعات على أساس معيارى ثابت، غير مضطرب، لأمكن للقادة فى تلك الأمم أن ينبهوا شعوبهم إلى ضرورة التفرقة بين مظاهر السلوك فى الأمم المتقدمة أو غيرها.

وفى هذه الأحوال السائدة حاليا يتجه الناس فى الانغماس فى اللذة، أو البحث عنها، وتصبح أهداف السلوك منحصرة فى التوسع وفى وسائل الأكل والشرب والمرح.

الدور الصحيح للعلم فى مجال القيم

إن الدور الصحيح للعلم فى مجال البناء الإنسانى هو دور التابع للقيم وليس القائد لها، فهو من ثم لا يقوم بدور الموجه، ولكنه يخضع للتوجيه.

وكما يقول هرمان راندال فى كتابه تكوين العقل الحديث: (إن دور العلم الحديث منحصر فى أنه يعلمنا القيام بعدد كبير من الأعمال، أو يأخذ عناصر الطبيعة مستقلة بعضها عن بعض فيمعن فيها بحثا وتنقيبا، ولكنه لا يتصف بالحكمة، ولا يفرق بين ما يجب وما لا يجب أن يكون.

وعندما تثار المشكلة الكبرى، وهى مشكلة البحث عن المعنى الذى يستطيع أن يعطيه الإنسان لحياته فى هذا العالم فإن العلم يقف عاجزا كصنم أجوف)[١].

وكما يقول فانيفار بوش الرئيس الفخرى لمجلس إدارة معهد ماساشوسيتش للتكنولوجيا وعميد الهندسة السابق بالمعهد (إن الذى يتبع العلم اتباعا أعمى ولا يتبع إلا العلم يصل إلى سد لا يستطيع أن يتجاوزه ببصره.)[٢].

إنه بينما يضع العلم أمامنا قائمة بالغايات الممكنة، وبالوسائل اللازمة لتحقيقها، فإن أحكام القيم – التى لا يمدنا بها العلم – هى التى تمكننا من أن نختار من بين الغايات، وأن نلائم بين الوسائل.

---

(١) تكوين العقل الحديث ج٢ ص١٥٩ – ١٦١.

(٢) أنظر كتابه (ليس بالعلم وحده) نشر بيروت ص٢٤.

إن الحركة الضرورية التى يجب أن تتم اليوم قبل أن يرتد سلاح العلم إلى صدر المدنية الحالية هى فى تمكين القيم من القيام بدورها القائد إزاء العلم.

وهنا يمكن الأخذ بالقيم الثابتة – التى نتعرف عليها خارج ساحة العلم – وبالمناهج العلمية التجريبية معا. وتكون وظيفة هذه المناهج التجريبية العلمية بالنسبة للقيم الثابتة منحصرة فى اكتشاف الوسائل التى يمكن بها تطبيق تلك القيم، تطبيقا يضمن أكبر قدر ممكن من تحقيقها، كما يضمن البعد عن بذل مجهودات عشوائية ضائعة إذا ما ابتعدنا عن العلم.

وأخيرا فإنه لابد من:

"الاتباع المطلق"للقيمة العليا التى من حقها أن تتبوأ هذه المكانة فى سلسلة القيم، ألا وهي

"الطاعة الكاملة لصانع الإنسان".

إذا ما كان الله سبحانه وتعالى هو صانع الإنسان فإنه بالتالى صاحب الحق الأوحد فى تحديد طريقة استعمال أو تشغيل هذه الصناعة.

ولقد أعطانا الله ورقة تشغيل هذه الصناعة.

وورقة التشغيل هذه هى "الدين" وبعبارة أوضح هى الشريعة الإسلامية.

فالشريعة الإسلامية هى برنامج تشغيل الإنسان، باعتباره صنعة إلهية، الله هو بارئها ومصورها، وخالقها، وهو الخبير وحده بطريقة تشغيل صناته.

﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾

وقد كان يمكن أن يمر الأمر بدون مشاكل أو أزمات أو أخطاء يرتكبها الإنسان، لو أن هذه الصناعة "الإنسان" كانت مثل بقية مخلوقات الله، لا يوكل إليها أمر تشغيل نفسها، وإنما تنقاد للقوة الإلهية، كالشمس والقمر والنجوم، والحيوانات... ولكن الله أراد للإنسان أن يكون صناعة متميزة فإذا كانت للإنسان

هذه الحرية، فهى حرية الكرامة، حرية المسئولية، وليست حرية الاستقلال عن الله الخالق.

وهذا الالتزام بورقة التشغيل لا يعنى الخضوع للصانع فحسب، وإنما هو فى الوقت نفسه يعنى الحرص على المصنوع: كيانا وأهدافا. ولا يحتاج إلى بيان: أن تشغيل أى صناعة إذا لم يكن على حسب مواصفات الصانع وأوامره فإنه يؤدى إلى خروجها عن أهدافها، وكذلك الإنسان، عليه أن يلتزم بورقة التشغيل هذه فى كل ما يمس كيانه المادى والمعنوى: فى الجانب الجسمى، والعقلى والوجدانى، والاجتماعى، والثقافى، والكونى.

وعلى أخص الخصوص فى الجانب التشريعى الذى ينظم هذه الجوانب جميعا ويؤثر فيها كلها.

معنى هذا أن الإسلام يجب أن يكون هو القائد الموجه لهذه الجوانب جميعا، الإسلام يجب أن يكون هو القائد الموجة لشئون الفرد والمجتمع كلها بما فيها من العلوم والمعارف والعادات والتقاليد والقيم وأسلوب الحياة.

هكذا فى نطاق برنامج التشغيل الإسلامى: (الشريعة الإسلامية).

وهذا هو ما يجعل "نظام القيم" فى الإسلام نظاما عالميا، وليس لنظام آخر أن يكون عالميا فى غير الإسلام، ذلك لأنه لكى يتصف نظام ما بالإنسانية العالمية فإنه يجب أن تتوافر له شروط أهمها:

١- أن يكون قائما على إيثار الإنسان، وتفضيله على غيره من المخلوقات.

٢- أن يكون قائما على العلم الكامل بالإنسان وتكوينه وتطوراته، وظروفه، وغاياته القريبة، والبعيدة، والدنيوية، والأخروية.

٣- أن يكون قائما على الرحمة بالإنسان والرفق به والحب له.

٤- أن يكون قائما على العدل التام بين الناس فى تنوعهم إلى أفراد ومجتمعات، وطبقات وديانات، وقوميات، وفئات.... الخ.

٥- أن يحقق للإنسان نموا لطاقاته التى لا إنسانية له بغيرها.

وعبودية شريفة لا إنسانية له بغيرها أيضا.

وأن يجرى بين هذه الأمرين موازنة دقيقة، لا يكون للإنسان إنسانية بغيرها كذلك.

ومن المؤكد أن الشريعة الإسلامية هى وحدها التى تجمع هذه الصفات، التى أهلتها لكى تكون شريعة عالمية، ونظاما عالميا.

ونحن نزعم هنا أن العلم لن يحظى "بالتوجيه" الذى هو فى أشد الحاجة إليه، فى غير هذا النظام العالمى، النظام العالمى الإسلامى.

مكانة العلم الصحيحة فى مجال المعرفة

لقد بينا قصور العلم وعجزة المتنوع فى ميدان المعرفة. ومن الواضح لنا أن هذا الأمر لا يعيب "العلم" فى حد ذاته، ولكنه يرجع فى أصله إلى قصور العقل البشرى باعتبار محدوديته مهما اختلفت المناهج.

فأين يجد هذا العقل - وبالتالى هذا العلم - غطاء يكمله، وحقيقة مطلقة تأخذ بيده؟

هنا نلجأ إلى الرؤية الإسلامية لأركان الموضوع. والرؤية الإسلامية تبين لنا أن الله إذ أعد الإنسان منذ البداية للخلافة، أو للحضارة - وهما عندنا بمعنى واحد - فإنه جهزه بالعلم المقرون بالعمل، ثم أتبعه بالهدى المقرون بالتسليم.

﴿ ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝٣ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلْإِنسَـٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾ .

فالعلم عطاء من الله، أعطاه للإنسان أيا كان.

وقد بدأ ذلك منذ آدم عليه السلام ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى

ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ۝ قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴾ ٣١ – ٣٢ البقرة.

وتعليم الأسماء يعنى الاتجاه فى التعليم إلى العلم "العملى" لأنه تعليم لا من أجل العلم التام بالأشياء فى حد ذاتها – إذ لاقبل لمحدودية الإنسان بذلك – ولكنه من أجل "التعامل مع الأشياء" إعدادا لوظيفة "الخلافة" "الحضارة".

هذا العلم العملى الذى يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نقيضه (اللهم إنى أعوذ بك من الأربع: علم لا ينفع، وقلب لا يخشع، وعين لا تدمع، وبطن لا تشبع) حديث شريف صحيح.

وهو الذى يقول فيه الأثر المروى عن على كرم الله وجهه: (من عمل بما علم، ورثة الله علم ما لم يعلم، ووفقه فيما يعمل حتى يستوجب الجنة، ومن لم يعمل بما يعلم تاه فيما علم، ولم يوفق فيما يعمل حتى يستوجب النار).

وهو الذى يقول فيه سهل بن عبد الله التسترى (الناس كلهم سكارى إلا العلماء، والعلماء كلهم حيارى إلا من عمل بعلمه).

وهو الذى يقوله فيه ابن المنكدر (العلم يهتف بالعمل، فإن أجابه حل وإلا ارتحل).

ويقول فيه ابن عبد ربه (العلم علمان: علم حمل وعلم استعمل، فما حمل منه ضر، وما استعمل منه نفع).

وهو الذى يعرفه ابن فورك – من المتكلمين – بأنه (ما يصح ممن قام به إتقان الفعل).

وإذا كان ارتباط العلم بالعمل، يحصنه ضد الضياع والهدر، الذى يمكن أن تقع فيه العلوم النظرية البحتة، فإنه حتى الآن لا يتبين كيف يضمن لنا مصدر التوجيه فى ميدان المعرفة نفسها.

وهنا – وفى البناء الإسلامى – ينضم إلى ركنى العلم والعمل ركن الهداية: بالإيمان والتسليم. ذلك أنه إذا كان العلم حظا مبذولا للجميع (علم الإنسان ما لم يعلم..) فإن العلم البشرى وحده قاصر معيب، لا يكفى.

وإذن فإنه لابد من ركن الهداية بالإيمان، لابد من الهداية، وهى لا تعطى كما يعطى العلم القاصر – للجميع – وإنما تعطى لمن يتعرض لها بالإيمان.

(قل إن هدى الله هو الهدى) ٢٠ البقرة (وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله) ٤٣ الأعراف (والله لولا الله ما اهتدينا..) صحيح البخارى.

إن العقل المتعلم – المستقل عن الهدى – يمكنه أن يصل إلى شيء من الظنون، والعلوم القاصرة التى تحدثنا عنها، ولكنه لا يصل – مستقلا – إلى شيء من الهدى الذى تنعم فيه النفس بالطمأنينة والسكون واليقين.

إن العلوم التجريبية – والفلسفات الإنسانية أيضا – تلك التى يصل إليها العقل مستقلا خاضعة لما تخضع له عقولنا وذواتنا من نسبية وقصور ونقصان.

ومن هنا كان الإنسان بحاجة إلى مصدر خارجى، يكمل له معارفه بقدر ما يحتاج، وبقدر ما يتحمل، ويرسم له فى حياته كلها: (الصراط المستقيم).

ومن هنا جاءت ملاحقة العناية الإلهية للإنسان، وهو يعد للقيام بمهمته "الخلافة" ، "بناء الحضارة" بعد أن علمه، جاءت هذه الملاحقة فى قوله تعالى (قلنا اهبطوا منها جميعا فإما يأتينكم منى هدى، فمن اتبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون) ٣٨ البقرة.

(قال اهبطا منها جميعا بعضكم لبعض عدو فإما يأتينكم منى هدى فمن اتبع هداى فلا يضل ولا يشقى، ومن أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكا، ونحشره يوم القيامة أعمى) ١٢٣ – ١٢٤ طه.

ولا يتلقى الإنسان هذا الهدى إلا من نافذة الإيمان.

ولا يتلقاه من نافذة الإيمان عودا على بدء من طريق العلم، وإنما يتلقاه من طريق التسليم. ومثل التسليم كشرط للهدى – فى مواجهة الاستقلال كطابع للعلم – كمثل الرجل الصالح فى تعامله مع موسى عليه السلام.

وتتضح ضرورة التسليم فى حقيقة كبرى مؤداها: أن الاتجاهات الفكرية البشرية مهما اختلفت ومهما وضعت من شروط للتوصل إلى المعرفة، وبما فيها المنهج العلمى نفسه، فإنها تتنازل عن شروطها هذه فى الأسس التى تقوم عليها، وتؤمن بهذه الأسس إيماناً تسليميا نزولا على حكم الضرورة العملية.

فعلت ذلك الفلسفة العقلية اليقينية، والفلسفة اللاأدرية، والفلسفة التجريبية: أقرت بذلك علنا، أو أقرت به خفاء[1].

وهكذا تلتقى فى ساحة الإسلام: أركان العلم والإيمان، وتتكامل، ويجبر بعضها بعضا، وهكذا قامت فى تاريخ الإنسانية حضارة فذة، مرت بأطوارها فى البناء والاستقرار قرونا طويلة، لم يدخل التداعى إليها إلا بتفكك هذه الثلاثية التى قام عليها المشروع الإسلامى أساسا: التفكك فى ثلاثية العلم والعمل والإيمان، وأول ما دخل التفكك – وبعنف – فإنه جاء فى مفصل الربط بين العلم والعمل.

ولقد جاء هذا المرض الحضارى من الفلسفة اليونانية التى انفتح لها المسلمون من نافذة الشغف بالمعرفة.

ومن عجب أن الحضارة الغربية المعاصرة لم تصل إلى ما وصلت إليه إلا بالتمرد على التراث اليونانى والأخذ بالمنهج التجريبى كصورة من صور الربط بين العلم والعمل: درسا تلقته عن الحضارة الإسلامية.

ولكن هذا العجب يلحقه الأسى إذ أن هذه الحضارة الغربية لم تكمل الدائرة فى أركانها الثلاثة فاستبعدت عنصر الإيمان: تسليما لله، وقامت على العلمانية[2].

---

(١) فى هذه النقطة تلتقى نظرتنا لعلم الكلام وإقرارنا لفلسفة التسليم، ثم لفلسفة الإنذار وهو ما أوضحناه فى كتبنا "الأسس المنهجية" و"فلسفة التسليم" و"فلسفة الإنذار"..

(٢) أنظر كتابنا "حقيقة العلمانية" بين الخرافة والتخريب، نشر الأمانة العامة للدعوة بالأزهر.

الخاتمة

خلاصة تناقضات الإلحاد المادى المعاصر

(١) إن الملحدين الماديين عندما يرفضون الدين لقيامه على مسلمات افتراضية إيمانية، يتناقضون عندما يقبلون العلم التجريبى فى قيامه ابتداء على مسلمات إيمانية..

وقد بينا ذلك فى مبحثنا فى عقائد العلم عن الإيمان الأولى..

يقول شلر:

(إن فروض العلم كفروض الدين..

العالم يسلك كما لو كان فرضه صحيحا انتظارا لتحقيقه..

والمؤمن لم يفعل أكثر من ذلك يسلم بفروضه وينتظر نتائجها العملية.

وكل الخلاف بين العالم والمؤمن هو أن تحقيق الفرض العلمى يتم فى وقت أقصر من تحقيق الفرض الديني)[1].

ونحن لا نسلم بأن تحقيق الفرض العلمى يتحقق – دائما – فى وقت أقصر.

(٢) إن الماديين الملحدين عندما ينكرون الدين الالهى لأنه يتعلق بالمجردات التى لا سبيل للإنسان إلى العلم بها يتناقضون مع أنفسهم عندما يؤمنون بغيبيات العلم وعلى قمتها المادة التى كشف العلم الحديث عن أنها شيء مختلف تماماً عما ندركه بأدواتنا الحسية المباشرة أو غير المباشرة.

وقد أوضحنا فى الباب الثانى كيف أن العلم التجريبى الحديث يقوم على الإيمان بغيبيات خاصة به.

---

(١) وليم جيمس للدكتور محمود زيدان ص٢٥٤ وأنظر كتابنا عقائد العلم والباب الثانى من هذا الكتاب.

(٢) وإذا كان الماديون الملحدون ينكرون موضوعات الدين لأنها لا يمكن إدراكها ... فإنهم يتناقضون مع أنفسهم حين يقلبون موضوعات الفيزيقا بالرغم من:

أ- أن العلم الحديث يقر أننا عاجزون عن إدراكها كما أثبتنا ذلك فى عجز العلم عن إدراك حقائق الأشياء.

ب- أننا عاجزون عن التعبير عنها كما بينا ذلك فيما يذهب إليه أقطاب الماركسية عن "التمثيل العلمى للحقيقة وصعوباته".

جـ- أن العلم الحديث يذهب إلى أن إدراكنا الحسى لها إدراك مزيف تقوم فيه الذات بتزييف الموضوع، وقد بينا ذلك فى مبحثنا عن عجز العلم من تحقيق "الموضوعية" أو "الواقعية" وفى مبحثنا عن أخطاء التزييف الحسى.

(٤) والماديون الملحدون عندما ينكرون الله سبحانه وتعالى ويرفضون التعبد له يتناقضون مع أنفسهم إذ يتخذون معبودات أخرى.

وقد بينا ذلك فى مبحثنا فى عقائد العلم، عن تعبد الماديين لغير الله.

(٥) والماديون الملحدون الذين ينكرون الخالق لإنكارهم خلق شيء من لا شيء وزوال شيء إلى لا شيء... يتناقضون مع أنفسهم عندما يقررون بأن للطبيعة حركة ونظاما وغاية تطورية ناشئة من لا شيء..

يقول الأستاذ إسماعيل مظهر..

(وأنت أينما وليت وجهك فى نواحى الطبيعة وعرفت شيئا من أسرارها وقعت على قصد ونظام ونسبة تضبط تركيب المادة وتكون ظاهراتها.

فسلهم:

كيف يخرج القصد والنظام من الفساد المطلق والعماء الصرف؟

وكيف تأتى النسبة من اللانسبة؟)[١].

---

(١) ملقى السبيل ص٤٦.

وقد اثبتنا أن جدلية الجزيئات المكونة للذرة غير كافية فى إقامة العلاقات بينها[1] فضلا عن القول بأنها كافية فى قيادة حركات التطور والتقدم على الوجه الرائع الذى نجد الإنسان على قمتته..

"لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم" صدق الله العظيم..

(٦) إن الملحدين عندما ينكرون الله سبحانه لأن القول به فى نظرهم محض عجز من الإنسان عن معرفة الأسباب الطبيعية.

يتناقضون مع أنفسهم عندما يعترفون بعجز العلم عن معرفة الأسباب الكبرى للطبيعة.. فيلجأون إلى القول بالمصادفة وقد بينا ذلك فى مبحثنا فى عجز العلم فى مجال القول بالمصادفة.

(٧) ويتناقض الماديون الملحدون المتشحون بالعلم التجريبى..

عندما يرفضون الدين لعدم كشفه عن جميع الحقائق.

ثم يقبلون العلم مع مجهولاته لمجرد اعتقادهم بأنه صائر إلى كشفها فى المستقبل.

وقد بينا ذلك فى مبحثنا عن "الإيمان الغيبى بالمستقبل".

(٨) إن الماديين الملحدين الذى يرفضون حقائق الدين لمجرد أن الدين لم يقدم تفسيره لها:

لماذا تقع...؟

يتناقضون مع أنفسهم عندما يقبلون حقائق العلم بالرغم من عجزه عن تقديمه لهذا التفسير، وقد بينا ذلك فى مبحثنا عن عجز العلم عن "التفسير" واقتصاره على "الوصف".

(٩) وإذا كان الماديون الملحدون ينكرون موضوعات الدين لأنها لم تصل إلى أن تصبح موضوع معرفة يقينية – وهم كاذبون فى ذلك – فإنهم يتناقضون مع أنفسهم حين يدعون الناس إلى أفكارهم التى يعترفون فى نهاية المطاف بأنها غير يقينية.

---

(١) أنظر ما ذكرناه فى مبحث العبادة عند المادية الجدلية.

وقد بينا ذلك فى بحثنا عن لا حتمية قوانين الطبيعة فى كتابنا هذا وفى بحثنا (عجز العلم عن اليقين) فى كتابنا هذا.

(١٠) إن الملحدين عندما ينكرون الدين الإلهى لأنه خارج عن نطاق العلم المادى يتناقضون مع أنفسهم عندما يعترفون بأن المعرفة المادية لا تشمل كل مناطق المعرفة، وهذا فى حد ذاته هو مبدأ الاعتراف بالميتافيزيقا.

وقد بينا ذلك فى مبحثنا فى "عجز العلم" عن طرق جوانب مختلفة للمعرفة الإنسانية.

(١١) الماديون الملحدون عندما يعترفون بأن المعرفة العلمية معرفة نسبية... يتناقضون مع أنفسهم عندما يقررون أنها كافية الآن، أو أنها ستكون كافية فى المستقبل لكى تشمل كل مناطق المعرفة التى يتطلع إليها الإنسان..

ذلك لأن المعرفة النسبية تشير بالضرورة إلى المعرفة المطلقة؟

فكيف يصل العلم إلى هذه المعرفة – المطلقة – وقد أقررنا بنسبية العلم؟

وقد بينا هذا فى عجز العلم عن إدراك المطلق..

(١٢) والماديون الملحدون عندما يدعون الاقتصار على المنهج العلمى التجريبى يتناقضون مع أنفسهم عندما يضعون "القواعد العامة" التى يعجز هذا المنهج عن تبريرها..

وقد بينا ذلك فى مبحثنا فى عجز العلم عن التعميم..

(١٣)والماديون الملحدون عندما يؤمنون باطراد سنن الطبيعة إيمانا أوليا نزولا على حكم الضرورة العملية فحسب...

يتناقضون مع أنفسهم عندما يرفضون الدين مع صحة إقامته على هذه الضرورة العملية نفسها. وقد بينا ذلك فى لا حتمية القوانين الطبيعية فى باب..." مزاعم الإلحاد العلمي".

(١٤) والماديون الملحدون عندما يؤمنون بالتطور... يتناقضون مع أنفسهم عندما ينكرون الدين المصدر الوحيد الذى يمكنه أن يقدم لهذا التطور مفهومه التقدمى.

وقد بينا ذلك فى مبحثنا عن عجز العلم عن استنباط معنى التقدم من خلال النظرة المادية إلى التطور.

(١٥) والماديون الملحدون عندما ينكرون الدين بما يقدمه من بناء للقيم لا تستغنى عنه الإنسانية أو "العلمية" أو "العملية"....

يتناقضون مع أنفسهم عندما يحاولون الاحتماء بهذه القيم التى يعجز العلم التجريبى عن تبريرها.

وهذا ما بيناه فى الباب الأخير من هذا الكتاب.

(١٦) وأخيراً:

وإذا كان العلم يقف موقفا لا أدريا من الحقيقة فإن الملحدين العلميين يتناقضون عندما يؤكدون بطلان العقائد الدينية، وأن الإنسان سوف يترك سدى، وأنه ذاهب إلى العدم، وقد بينا ذلك فى عجز العلم وبخاصة فيما ذكرناه عن عجز العلم عن الوصول إلى اليقين.

تم بحمد الله

وبالله التوفيق.

المصادر والمراجع

* القرآن والسنة

* أيزنك

دكتور د.هـ.ج. أيزيك

(٢) الحقيقة والوهم فى علم النفس

ترجمة: قدرى حنفى ورؤوف نظمى ط١٩٦٩م.

(٣) مشكلات علم النفس.

ترجمة الدكتور يوسف محمود الشيخ – نشر دار النهضة العربية.

* أينشتين

(٤) النسبية: النظرية الخاصة والعامة.

ترجمة: دكتور رمسيس شحاته – مراجعة محمد مرسى أحمد. نشر دار نهضة مصر للطبع والنشر.

* برجر (ميلفين برجر)

(٥) انتصارات العلم الحديث.

ترجمة الدكتور ثابت قصبجى والأستاذ عبد العزيز محمود – طبع مطابع البلاغ.

* برولى (لويس دى برولي)

(٦) الفيزياء والميكروفزياء.

سلسلة الألف كتاب العدد ٦٣٤ نشر عام ١٩٦٧م.

ترجمة د. رمسيس شحاته ود. محمد مرسى أحمد.

* بريل (دكتور نورمان بريل)

(٧) بزوغ العقل البشرى.

ترجمة ونشر مؤسسة فرانكلين عام ١٩٦٤م.

* بريل (ليفى بريل)

(٨) الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية.

(٩) فلسفة أوجست كونت.

ترجمة دكتور محمود قاسم ود. السيد محمد السيد بدوى ط١٩٥٢م.

* بدوى (دكتور عبد الرحمن بدوى)

(١٠) أرسطو – نشرة النهضة المصرية – طبعة ١٩٦٤م.

* بوترو (إميل بوترو)

(١١) الدين والعلم.

ترجمة د. فؤاد الأهواني

نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٧٣م.

* بوش (فانيفار بوش)

الرئيس الفخرى لإدارة معهد ماساشوسيتش للتكنولوجيا – وعميد سابق للهندسة بالمعهد.

(١٢) ليس بالعلم وحده.

ترجمة لجنة من الجامعيين.. نشر بيروت.

(١٣) مقال بمجلة الثقافة الأمريكية العدد الرابع المجلد الثانى ٦٥/ ١٩٦٦م.

* بيرلاند (تيودور بيرلاند)

(١٤) من حياة العلماء...

ترجمة الدكتور أحمد بدران – نشر دار النهضة العربية.

* جافى (برنارد جافي) ولد عام ١٨٩٦م.

مؤلف العديد من الكتب فى الكيمياء وتاريخها.

وأخذ جائزة فرنسيس بيكون على كتابه:

(١٥) بواتق وانابيق: الذى ألفه عام ١٩٣٠م.

وأعاد نشره فى طبعتين منقحتين عام ١٩٤٢، ١٩٤٨م.

ترجمة: الدكتور أحمد زكى.

نشر مؤسسة فرانكلين ومطبعة النهضة المصرية.

* جاموف (جورج جاموف)

(١٦) قصة الفيزيقا

ترجمة د. جمال الدين الفندى

نشر دار المعارف ١٩٦٤م.

* جيمس (وليم جيمس)

(١٧) العقل والدين

ترجمة محمود حب الله

طبعة البابى الحلبى عام ١٩٤٩م.

* خان (وحيد خان)

(١٨) الدين فى مواجهة العلم

ترجمة ظفر الإسلام خان – طبعة المختار عام ١٩٧٣م.

* دراز (دكتور محمد عبد الله دراز).
(١٩) الدين ط١٩٥٢م.
* ديكسون (أندورو ديكسون)
(٢٠) بين الدين والعلم.
ترجمة إسماعيل مظهر ط١٩٢٩م.
* راندال (هرمان راندل)
(٢١) تكوين العقل الحديث .. جزءان
ترجمة الدكتور جورج طعمة – نشر دار الثقافة – بيروت
* رسل (برتراند رسل)
(٢٢) فلسفتي كيف تطور
ترجمة عبد الرشيد صادق
نشر مكتبة الأنجلو المصرية طبعة عام ١٩٦٠م.
(٢٣) عالمنا المجنون .. مجموعة أبحاث ومقالات لبرتراند سل..
ترجمها الدكتور نظمى لوقا، ونشرهاا تحت العنوان المذكور – طبعة دار المعرفة.
(٢٤) العقل والمادة: مجموعة مقالات لبرتراند رسل.
ترجمة: أحمد إبراهيم الشريف – مراجعة الدكتور زكى نجيب محمود – طبعة عام ١٩٧٥م.
(٢٥) ألف باء النسبية.
ترجمة، فؤاد كامل، ومراجعة الدكتور محمد مرسى أحمد.
نشر شركة كتب الشرق الأوسط عام ١٩٧٧م.
* روبى (ليونيل روبي)
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بجامعة روزفلت فى شيكاغو – ولد عام ١٨٩٩م.

(٢٦) فن الإقناع – ترجمة الدكتور محمد على العريان.

نشر مؤسسة فرانكلين، ومكتبة الأنجلو المصرية – القاهرة ١٩٦١م.

* روخلين (دكتور ل روخين)

(٢٧) النوم والتنويم والأحلام..

ترجمة شوقى جلال، ومراجعة دكتور أحمد عكاشة.

نشر الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر عام ١٩٧١م.

* ريشنباخ (هانز ريشنباخ)

(٢٨) نشأة الفلسفة العلمية.

ترجمة الدكتور فؤاد زكريا.

* زيدان (دكتور محمود زيدان)

(٢٩) وليم جيمس

نشر دار المعارف ١٩٥٨م.

* شابلى (هارلو شابلى .. وآخرون)...

(٣٠) العلم: اسراره وخفاياه..

ترجمة الدكتور جمال الغندور، محمد صابر سليم ط١٩٧١م.

* الطويل (دكتور توفيق الطويل)

(٣١) أسس الفلسفة

نشر دار النهضة العربية – الطبعة الثالثة ١٩٥٨م.

* العامرى (أبو الحسن بن يوسف العامري) – توفى عام ٣٨١هـ، ٩٩٢م.

من فلاسفة الإسلام.

(٣٢) الإعلام بمناقب الإسلام

تحقيق ودراسة بقلم الدكتور أحمد عبد الحميد غراب

نشر وزارة الثقافة بمصر عام ١٩٦٧م.

* عثمان (دكتور عثمان نويه)

ترجمة كتاب:

(٣٣) فلسفة القرن العشرين.

ترجمة عثمان نويه، ومراجعة الدكتور زكى نجيب محمود – مجموعة الألف كتاب – الإدارة العامة للثقافة بوزارة التعليم العالى – نشر عام ١٩٦٣ – وهى مجموعة بحوث فلسفية على النحو التالى:

(٣٣) فلسفة القرن العشرين ... لبرتراند رسل.

(٣٤) أثر كانت فى الفلسفة الحديثة. بقلم أ.س. أيونج

(٣٥) فلسفة الهيجيلية.. بقلم رتشارد هونجسوالد.

(٣٦) المذهب الإنسانى للقديس توما الإكوينى بقلم جاك مارتيان.

(٣٧) مذهب المطلق المتعالى الترنسندنتالى – بقلم جورج سيختيانا.

(٣٨) الفلسفة الشخصانية.. بقلم رالف ت. فلوولنج.

(٣٩) علم الظواهر بقلم مارفين فاربر.

(٤٠) التجريبية المنطقية بقلم هربرت فايجل.

(٤١) الواقعية بقلم وليم ب منتياجو.

(٤٢) نمو البراجماتية الأمريكية بقلم جون سومر فيل.

(٤٣) المذهب الطبيعى فى الفلسفة بقلم رالف بن وين.

(٤٤) فلسفة الصين بقلم ونج تست شان.

* عزمى الدكتور عزمى إسلام.

(٣٤) لدفيج فتجنشتين – للدكتور عزمى إسلام.

نشر دار المعارف بمصر – العدد التاسع عشر من سلسلة نوابغ الفكر الغربى ط أولى.

* العقاد (عباس العقاد)

(٣٥) عقائد المفكرين فى القرن العشرين.

نشر مكتبة الأنجلو.

* كامل (فؤاد كامل)

(٣٦) الموسوعة الفلسفية المختصرة.

ترجمة فؤاد خليل وأخرين..

نشر مكتبة الأنجلو المصرية – سلسلة الألف كتاب عام ١٩٦٣م.

* قاسم (دكتور محمود قاسم)

(٣٧) فى النفس والعقل عند فلاسفة الإغريق والإسلام.

* كانط

(٣٨) مقدمة لكل ميتافيزيقا يمكن أن تصير علما.

ترجمة د. نازلى إسماعيل....

نشر دار الكتاب العربى عام ١٩٦٨م.

* كرم (يوسف مكرم)

(٣٩) تاريخ الفلسفة الحديثة

نشر دار المعارف.

* كلارك.. (مارجريت كلارك)

(٤٠) الطب الحديث

ترجمة محمد نظيف.

نشر دار الفكر العربى عام ١٩٦٣م.

* كوخ (أدرين كوخ)
مؤرخة وأستاذة بجامعة كاليفورنيا
(٤١) آراء فلسفية فى أزمة العصر.
ترجمة محمود محمود.
نشر الأنجلو بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين سبتمبر ١٩٦٣م.
* كولبة (ازفيلد كولبة)
(٤٢) المدخل إلى الفلسفة.
ترجمة أبو العلا عفيفى.
طبعة التأليف والترجمة والنشر عام ١٩٤٣م.
* كولينز (جيمس كولينز)
(٤٣) الله فى الفلسفة الحديثة
ترجمة فؤاد كامل ط ١٩٧٣م.
نشر مكتبة غريب مع مؤسسة فرانكلين.
* كونت (جيمس كونانت)
(٤٤) مواقف حاسمة.
ترجمة الدكتور أحمد زكى.
نشر دار المعارف ١٩٦٣م.
* كيمنى (جون كيمي)
(٤٥) الفيلسوف والعلم.
ترجمة د. أمين الشريف
نشر مؤسسة فرانكلين بالاشتراك مع المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر ببيروت عام ١٩٦٥م.

* لفنجوى (أرثر لفنجوي)

(١٨٧٣ - ١٩٦٢) أستاذ الفلسفة فى عدد من جامعات أمريكا، من المع المفكرين ومؤرخى الفلسفة المعاصرين فى أمريكا.

(٤٦) سلسلة الوجود الكبرى.

ترجمة ماجد فخرى.

نشر مؤسسة فرانكلين عام ١٩٦٤م.

* مترام (دكتور ف. هـ. مترام)

(٤٧) الأساس الجسمانى للشخصية.

ترجمة الدكتور عبد الحافظ حلمى.

طبعة الألف كتاب ١٩٦٦م.

* مظهر (الأستاذ إسماعيل مظهر)

(٤٨) ملقى السبيل فى مذهب النشوء والارتقاء، وأثره فى الانقلاب الفكرى الحديث.

(٤٩) تاريخ الفكر العربى.

تأليف الأستاذ إسماعيل مظهر.

نشر المطبعة العصرية بالقاهرة عام ١٩٢٦م.

* مونتاجيو

(أشيلى مونتاجيو) من أشهر علماء الأنتروبولوجيا الأمريكيين، ويتسم بالعمق واتساق نطاق الاهتمامات العلمية.

(٥٠) الوارثة البشرية

ترجمة زكريا فهمى.

نشر فرانكلين عام ١٩٧٠ بالاشتراك مع مكتبة الأنجلو المصرية.

* مهران (دكتور محمد مهران)
(٥١) فلسفة برتراند رسل.
نشر دار المعارف سنة ١٩٧٦م.
* النشار (الدكتور على سامى النشار).
(٥٢) مناهج البحث عند مفكرى الإسلام
طبعة دار المعارف سنة ١٩٦٥م.
* نوى (ليكونت دى نوي)
(٥٣) مصير البشرية.
ترجمة أحمد عزت طه، وعصام أحمد طه
نشر دار اليقظة العربية فى دمشق – الطبعة الثالثة عام ١٩٦٣م.
* هايزنبرج (فرينر هايزنبرج)
(٥٤) المشاكل الفلسفية للعلوم النووية.
* هيوى (إدوارد ج. هيوي)
(٥٥) كيف تدور عجلة الحياة.
ترجمة الدكتور محمد صابر سليم.
نشر دار المعارف عام ١٩٥٧م.
* هونكة (زنجفريد هونكة)
شمس العرب تسطع على الغرب
* فيليب فرانك
فلسفة العلم ترجمة د. على ناصف – بيروت ١٩٨٣م.

فهرس الدوريات

* مجلة عالم الفكر – نشر الكويت"

(٥٦) "خصائص التفكير العلمي" للدكتور توفيق الطويل – بمجلة عالم الفكر – العدد الرابع.

(٥٧) "تطور الكائنات الحية" للدكتور علم الدين كمال – بمجلة عالم الفكر – العدد الرابع.

(٥٨) "التطور العضوى للكائنات الحية" للدكتور يوسف عز الدين عيسى – بمجلة عالم الفكر – العدد الرابع.

(٥٩) "التطورية الاجتماعية" الدكتور أحمد أبو زيد – بحث فى "عالم الفكر" – العدد الرابع – المجلد الثالث – يناير وفبراير ومارس سنة ١٩٧٣م.

(٦٠) بحث "الإنسانية بين العلم والبيئة" للدكتور محمود أحمد الشربينى – عالم الفكر العدد الرابع من المجلد السابع.

(٦١) "بحث: ماذا يحدث فى علوم الإنسان والمجتمع" للدكتور أحمد أبو زيد – عدد إبريل ويونيه ١٩٧٠م.

* مجلة تراث الإنسانية العدد ١٢ من المجلد ٣

(٦٢) "أركان العلم لكارل بيرسن" الدكتور فؤاد زكريا.

(٦٣) "أصل الأنواع لداروين" للدكتور محمود قاسم بمجلة تراث الإنسانية العدد الثانى عشر.

(٦٤) "نشأة الحياة على الأرض لأوبارين" للدكتور أنور عبد العليم بمجلة تراث الإنسانية، العدد الثالث من المجلد الثانى.

(٦٥) "المبادئ الأولى" لهربرت سبنسر "للدكتور زكريا إبراهيم" بمجلة تراث الإنسانية – العدد الأول من المجلد الثالث.

(٦٦) "العلم والدين لإميل بوترو "للدكتور أحمد فؤاد الأهوانى، بمجلة تراث الإنسانية العدد التاسع المجلد الثانى.

* مجلة الثقافة الأمريكية – العدد الرابع من المجلد الثانى.

* مقال: فانيفاربوش

* مجلة المجلة:

(٦٧) عدد يناير ١٩٥٩م.

* رسالة اليونسكو:

(٦٨) العدد ١٣٦ عدد أكتوبر ١٩٧٢ "بحث فى اكتشاف زيف إحدى الحفريات التى استدل بها على نقطة هامة فى الإنسان".

* مجلة ديوجين:

(٦٩) العدد الثانى – نوفمبر ١٩٦٨م.

تيودور، بابا دوبولس.

اخصائى الدراسات التاريخية للأنثولوجيا المقارنة، أتم دراساته فى جامعتى لندن وباريس، وله دراسات واسعة عن أفريقيا، وأنشأ فى عام ١٩٦٣ مركز البحث العلمى فى نيقوسيا وتولى إدارته، له مؤلفات عديدة.

(٦٧) مقال "المعايير الأنثروبولوجية لمفهوم التقدم"

مجلة ديوجين التى تصدر عن رسالة اليونسكو، العدد ٤١ يولية ١٩٧٨م.

* مجلة العلم والمجتمع: الطبعة العربية من مجلة IMPACT

(٩٠) عدد خاص عن العلم والظواهر الخارقة.

نشر اليونسكو – الطبعة العربية العدد ١٩ السنة ٥ يونيه ١٩٧٥م.

* مجلة المقتطف:

(٩١) عدد نوفمبر ١٩٦٢م.

تم بحمد الله

١ - للمؤلف:

١ - عقائد العلم – نشر مجمع البحوث الإسلامية.

٢ - العقيدة الإسلامية بين الفلسفة والعلم – طبعة مكتبة المكتبة بالإمارات.

٣- الإسلام والاتجاهات العلمية المعاصرة – نشر دار المعارف بالقاهرة.

* (بيرسن)

كارل بيرسن – ولد فى نيويورك عام ١٩٠٥م.

أستاذ الفيزياء بمعهد كاليفورنيا – مكتشف البوزيترون عام ١٩٣٢م والميزون ويسمى أيضا الميزوترون عام ١٩٣٦م.

نال جائزة نوبل عام ١٩٣٦م.

* (باولي)

فلنج باولى – الفيزيائى السويسرى – ولد فى فيينا عام ١٩٠٠ ونار جائزة نوبل عام ١٩٤٥ لبحوثه فى الإلكترونات.

* (برولي)

لويس فكتور أمير برولى – عالم فيزيائى ولد عام ١٨٩٢ اختير لأكاديمية العلوم الفرنسية عام ١٩٤٤م.

ونال جائزة نوبل عام ١٩٢٩م.

* (بلانك)

ماكس بلانك – عالم ألمانيا الكبير – صاحب نظرية الكوانتم – ولد عام ١٨٥٨ ومات ١٩٤٧، أعلن نظريته عام ١٩٠١، وأكملها عام ١٩١٢.

* (بور)

بور نيلسن بور – من أكبر علماء الطبيعة – دانمركى (١٨٨٥ – ١٩٦٢) حائز على جائزة نوبل لنظريته فى بناء الذرة.

* (رذرفورد)

أرنست رذرفورد (١٨٧١ – ١٩٣٧) من أكبر علماء الطبيعة – نيوزيلندى تخرج فى بلده، ثم درس فى كمبردج، ثم ذهب إلى كندا.

* (ريشنباخ)

هانز ريشنباخ – ولد فى هامبروغ عام ١٨٩١ توفى عام ١٩٣٥ – شغل مناصب علمية أخرها منصب أستاذ الفلسفة بجامعة كاليفورنيا بلوس أنجلوس من عام ١٩٣٨ إلى وفاته.

ويعد ريشنباخ من المؤسسين الأوائل لحلقة أو جماعة فينا – وهو من أكبر ممثلى النزعة الوضعية الجديدة.

* (شرودنجر)

آرون شرودنجر، عالم فيزيائى نمسوى – ولد فى فيينا عام ١٨٨٧ وكان أستاذا فى: برلين اكسفورد، جراتز، دبلن.

نال جائزة نوبل عام ١٩٣٣م.

* (طمسن)

توماس طمس، كيميوى اسكتلندى – ولد عام ١٨٥٢ نشر عام ١٨٠٢ كتابا له فى الكيمياء فكان أول كتاب تضمن النظرية الذرية مشروحة شرحا مفصلا.

* (طمسن)

السير جوزيف جون طمسون ولد عام ١٨٥٦ ومات عام ١٩٤٠ عالم فيزيائى، اكتشف الألكترون عام ١٨٩٧.

(طمسن)

جورج باجت طمسون، ابن السير جوزيف جون طمسون ولد عام ١٨٩٢. عمل أستاذا للفلسفة الطبيعية بجامعة ابرداين.

* (فرمي)

أنريكو فرمى – ولد عام ١٩٠١ ومات سنة ١٩٥٤. عالم فيزيائى شهير.

رحل من إيطاليا قبل الحرب العالمية الثانية – فعمل أستاذا للفيزياء فى جامعة كولومبيا، وشيكاغو، صاحب نظرية النيوترينو.

نال جائزة نوبل عام ١٩٣٨ - قاد العلماء فى سلسلة التفاعل المتسلسل الذى أمكن به إنتاج القنبلة الذرية.

* (كونانت)

جيمس كونانت - رئيس جامعة هارفارد من عام ١٩٣٢ إلى عام ١٩٥٣.

أستاذ الكيمياء.

* (كيميني)

جون كيمينى - يعتبر من الكتاب القليلين الذين جمعوا بين التخصص الرفيع فى علم الرياضيات، والمقدرة الفائقة على معالجة القضايا الفلسفية، نال شهادة الدكتوراة من جامعة برنستون وخلال مدة إعداده للحصول على هذه الشهادة عمل باحثا مساعدا لألبرت اينشتين كما درس علم الرياضيات والفلسفة بعد ذلك فى الجامعة نفسها. وأصبح أستاذ الرياضيات فى جامعة دارتموث، وله عدد كبير من الكتب والمقالات.

* (لنجميور)

أرفنج لنجميور - ولد عام ١٨٨١.

نال جائزة نوبل لبحوثه فى الكيمياء عام ١٩٣٢م.

* (لورنس)

أرنست أرلندو لورنس - ولد فى الولايات المتحدة فى بداية القرن الحالى نال الدكتوراه فى الفيزياء عام ١٩٥٢ رأس مؤسسة بحوث فى فلادلفيا.

نال جائزة نوبل عام ١٩٤٠م.

* (مكسويل)

جيمز كلارك مكسويل ولد عام ١٨٣١ ومات ١٨٧٩ - عالم فيزيائى أستاذ الفلسفة الطبيعية والفيزياء التجريبية بكلية الملك فى لندن، ثم فى كمبردج. كان أكبر فيزيائى فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر.

* (نوى)

ليكونت دى – نوى رئيس قسم الفيزياء فى معهد باستور ورئيس قسم الفلسفة فى جامعة السوربون. تبوأ أكبر المراكز العلمية فى أمريكا، وحاز على جوائز علمية عديدة، وهو من أعلام العصر.

* (هيزنبرج)

فرينر هيزنبرج – عالم الفيزياء الألمانى – ولد بمدينة ميونخ عام ١٩٠١ وكان أستاذا بجامعة ليبزج وبرلين وجوتنبرج – نال جائزة نوبل عام ١٩٣٢م.

* (هيكل)

ارنست هيكل ولد عام ١٨٤٠ ومات عام ١٩١٩ فيلسوف واحدى أستاذ علم الحيوان المبتكر للمورفولوجيا العامة للكائنات الحية، المبتدع لعلم تطور الكائنات. عرض فى كتبه مثل "تاريخ الخلق الطبيعى ١٨٦٨ – والواحدية بين الدين والعلم ١٨٩٣ – وألغاز الكون ١٨٨٩ – والدين والتطور ١٩٠٦ انظارا فلسفية تمثل فى وضوح شديد الحال العقلية السائدة اليوم فى عالم العلم.

فهرس الكتاب

الباب الثالث

الباب الرابع

تم بحمد الله، والصلاة والسلام على رسوله الكريم